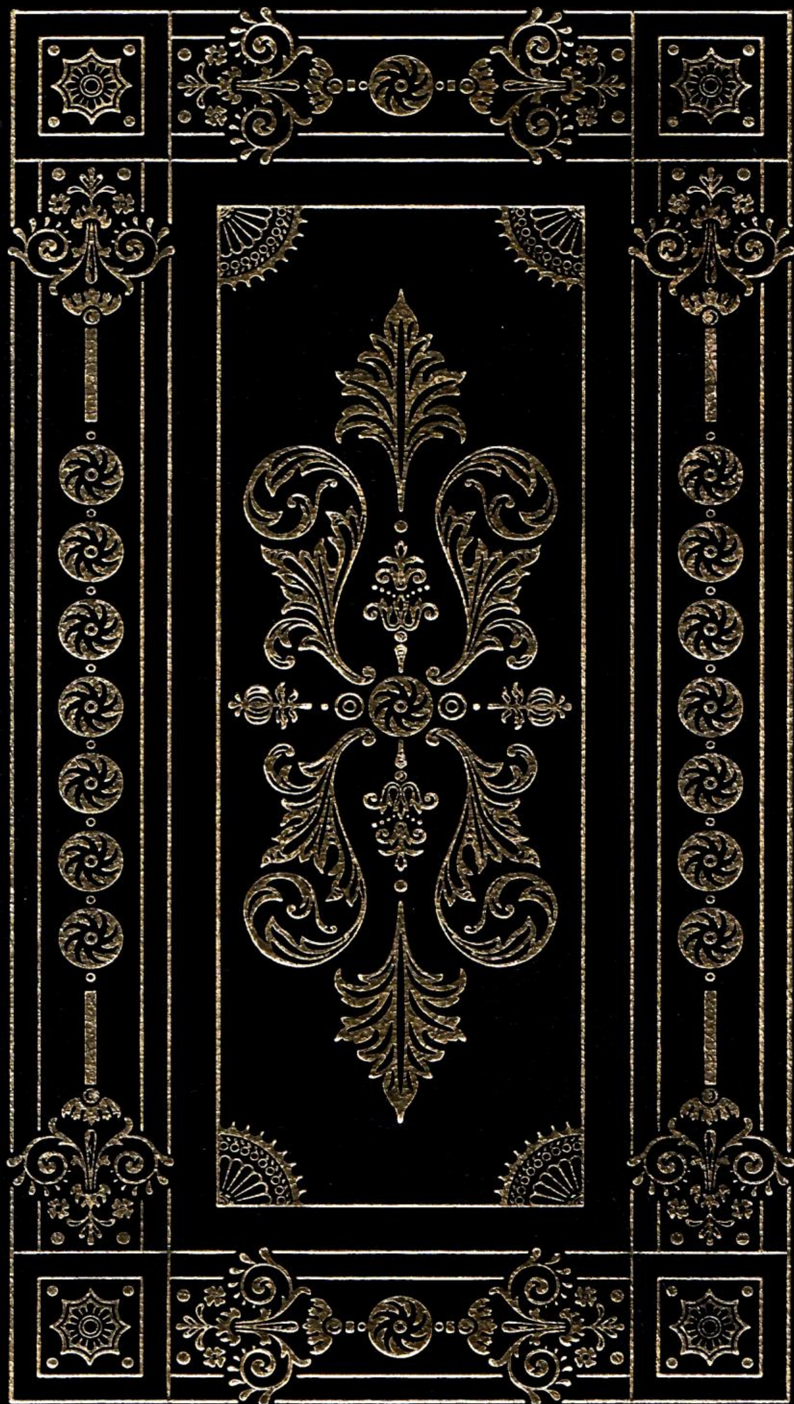




LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA DE LA INDIA

RAIMON PANIKKAR

LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA DE LA INDIA



BIBLIOTECA DE LA SABIDURÍA ORIENTAL

Pérez Galdós, 36, 08012 Barcelona

Diseño: Brugalla

ISBN: 84-473-2341-2
Depósito Legal: NA. 610-2002

Impresión y encuadernación:
RODESA (Rotativas de Estella, S. A.)
Navarra

Impreso en España – Printed in Spain

CONTENIDO

Con la esperanza de que el sol también
se ponga en Oriente y renazca en Occidente

kâma stad agre samavartata adhi
manaso retaḥ prathaman yada asît.

[En el principio surgió el amor,
el primer germen de la mente.]
RV X, 129, 4 ab[1]

1. Cf. el mismo verso en AV XIX, 52, 1 y el himno al amor del AV IX, 2 (que es distinto al mero deseo sexual de AV III, 25 y de otros muchos textos posteriores).

ABREVIATURAS

AB	Aitareya Brâhmaṇa
AV	Atharva Veda
B	Brâhmaṇa
BG	Bhagavad Gîtâ
BGBh	Bhagavad Gîtâ Bhâṣya
Bod	Bodhicaryâvatâra
BS	Brahma Sûtra
BSBh	Brahma Sûtra Bhâṣya
BU	Bṛhdâraṇyaka Upaniṣad
Col	Colosenses
CU	Chândogya Upaniṣad
Dh	Dhammapada
Gn	Génesis
Io	Juan
Is	Isaías
IsU	Îśa Upaniṣad
KathU	Kaṭha Upaniṣad
KenU	Kena Upaniṣad
MB	Mahâbhârata
Manu	Mânava Dharmaśâstra (Manu Smṛti)
MhparnibS	Mahâparinibbâna Sutta
MundU	Muṇḍaka Upaniṣad
NBh	Nyâya Bhâṣya
NS	Nyâya Sûtra
NSBh	Nyâya Sûtra Bhâṣya
PG	Patrologia Greca
PL	Patrologia Latina

RV	Ṛg Veda
S	Saṁhitâ
Sap	Sabiduría
SB	Śatapatha Brâhmaṇa
SN	Saṁyutta Nikâya
TB	Taittirîya Brâhmaṇa
TS	Taittirîya Saṁhitâ
TU	Taittirîya Upaniṣad
U	Upaniṣad
V	Veda
Vivek	Vivekacûḍâmaṇi
YS	Yoga Sûtra
YSBh	Yoga Sûtra Bhâṣya
YV	Yajur Veda (Vâjasaneyi Saṁhitâ)

PREFACIO: KARMA-GNÔSIS

Los tres capítulos que constituyen este libro abarcan un arco de medio siglo de mi vida. Intentan presentar una cultura distinta de la occidental. La interculturalidad no es ni folklore para descansar ni turismo para entretener. De hecho, el encuentro de culturas se remonta a los albores de la historia. Pero tiene sus dificultades, sobre todo cuando una cultura se cree superior a otra —como tantas veces ha sucedido y no sólo en nuestros días—. Cada cultura es una galaxia con vida propia. Es por tanto metodológicamente inadecuado, aunque a veces pueda resultar una violación fecunda, acercarse a una cultura con las categorías de otra. Conmueve y aterra darse cuenta de la confianza enorme que Occidente tiene aún en sus instrumentos. Es la fuerza del mito. Pero los acontecimientos del mundo, después de la primera y sobre todo la segunda guerra mundial (que todavía las llamamos así), le están haciendo perder al «Primer Mundo» la confianza en sus mitos, y le preparan para acercarse a otras civilizaciones con distintos modales que los de la «misión», la «colonización» y el «desarrollo», aunque sólo sea una minoría sin fuerza política la que clama que los viejos modelos ya no sirven para el entendimiento, la paz, ni siquiera para el bienestar propio. Pero son muchos aún los que se imaginan, por ejemplo, que los derechos humanos, tal como «nosotros» los hemos formulado, son universales; y ahora, con la mejor intención, se quieren ampliar a una «ética global», acaso porque aún nos creemos que el mundo es redondo —y nosotros su centro.

Pero cada cultura no posee otro instrumentario que el propio para acercarse a las demás. Sería ingenuo pensar que la *transculturalidad* pueda existir. No podemos saltar por encima de nuestra sombra. No sólo el medio ecológico es parte del hombre; la atmósfera cultural

en que vivimos constituye como una tercera piel —aunque haya poros y ósmosis de muchas clases y tamaños. Así que abrimos la boca para decir algo lo decimos en una lengua particular y revelamos nuestra pertenencia a una sub-cultura determinada. No hay «tierra de nadie» en esta tierra— de todos.

Ni siquiera la razón es transcultural. De no llevar la escafandra de la propia cultura nos ahogaríamos cuando buceamos en otras aguas. Nuestra cultura es una tercera piel (la segunda es el entorno ecológico). La naturaleza humana es cultural. La cultura no es un aditamento artificial del hombre, como un cierto evolucionismo sutilmente presupone. El hombre es un animal cultural, la cultura le es natural y las culturas son distintas, aunque no incomunicables. Hay *invariantes humanos*, he explicado en otro lugar, pero no hay *universales culturales* de vigencia absoluta.

En cambio, lo que podemos y debemos afanosamente cultivar es la *interculturalidad*. Es ésta la que ampliará, reformará, profundizará y aun hará explotar nuestra percepción del mundo y de las cosas estableciendo una simbiosis positiva que nos permitirá crecer y no asfixiarnos.

Es este imperativo intercultural de nuestro tiempo el que me anima a dotar este prefacio con un título aparentemente híbrido y queridamente paradójico, puesto que occidente está representado por la teoría o *gnôsis* y Oriente por la praxis o *karma*. Las dos palabras quisieran simbolizar la simbiosis entre acción y contemplación.

Digámoslo desde el horizonte de una sociología del conocimiento atenta a la encrucijada tanto histórica como geográfica de nuestra situación humana.

Nel mezzo del cammin di nostra vita, no la individual sino la de la humanidad, cuando por demasiados milenios el hombre ha ido tropezando en la tierra porque sólo miraba al cielo o hundiéndose en sí mismo porque se había olvidado de lo divino; ahora, cuando las consecuencias de haber abandonado lo humano han hecho palpables los estragos de las religiones que, preocupadas por la allendidad, dejaron el mundo en poder de los más crueles; ahora cuando los resultados de haberse olvidado de lo divino se hacen visibles en las heridas a lo terrenal y a la misma *psychê* humana; en estos momentos de la vida del hombre sobre la tierra, cuando su periplo anímico se ha vuelto anémico y su peregrinación material está tocando a su fin; ahora, en el *kairos* del tiempo presente, en el *ṛtu* de la historia contemporánea, se vislumbra la posibilidad y se siente la necesidad de una meditación fundamental sobre la condición humana que sin caer en el extremo espiritualista evite el materialista. He dicho meditación. Los antiguos

latinos, antes de que la etimología científica los descalificase, sabían que *meditari* significaba: *in medium ire et ex medio ire*, caminar hacia el propio centro y desde él seguir caminando, continuar viviendo. Ésta es la meditación fundamental a la que nos referíamos: ir al corazón de la realidad y vivir desde ella.

Se trata de evitar el escollo del dualismo sin ahogarse en el remolino del monismo, de superar el escollo de una filosofía como especialidad, renunciando a una experiencia integradora de la vida humana, y de salvarse del remolino de una noción de filosofía como panacea universal, que solucionaría (teóricamente) todos los problemas —si no enseguida, por lo menos en una postulada escatología. Acaso el hombre no necesite conocer su meta, pero sí que le hace falta una orientación en su vida que no podrá adquirir si desconoce su occidente. Oriente y Occidente van a ser nuestros símbolos. No pueden identificarse, ni existen el uno sin el otro. Su relación es no-dualista, *advaita*. Oriente y Occidente no son dos categorías geográficas (la tierra es redonda), ni históricas (el destino histórico de Oriente se juega en Occidente), ni culturales (en todas partes cuecen habas: supersticiones, lógicas, misticismos...); son más bien dos categorías socio-antropológicas. En todo hombre y en toda sociedad hay un oriente, un origen, una luz matutina y un occidente, un crepúsculo, una luz vespertina. El hombre se orienta en la vida porque es iluminado por una luz matutina que le viene dada; pero camina por esta misma vida porque descubre los senderos que pisa en virtud de la luz vespertina que él mismo ha adquirido.

Estamos diciendo que debemos superar la fragmentación de la vida sin caer en la indiscriminación de una luz deslumbrante o de unas tinieblas ofuscadoras. No podemos dejar el destino del hombre en manos de los Dioses. Nos han defraudado. No podemos tampoco fiarnos del hombre solo. Nos está perdiendo.

Por otra parte tampoco podemos dejar que nuestro destino navegue hacia el abismo. Es cierto que los vientos soplan desde el cielo y acaso el espíritu sea divino. Es cierto que nuestra embarcación se encuentra sobre las olas y acaso en un mar que no hemos creado. Pero sin duda el timón está en nuestras manos y las velas son de nuestra incumbencia.

Nos hace falta una sabiduría divina y humana a la vez. Y así lo ha visto la humanidad desde antiguo; pero la armonía raramente se ha conseguido. El equilibrio se ha desplazado hacia teocentrismos deshumanizantes o hacia antropocentrismos degradantes. La relación entre los contrarios no es dialéctica sino dialógica: ni monismo ni dualismo.

Karma-gnôsis quisiera expresar esta relación no-dualista que acaso un tiempo vislumbró la palabra filo-sofía. En efecto, la expresión 'filo-sofía', contra lo que suele comúnmente decirse, no tiene por qué significar la

humildad de quien no atreviéndose a ser sabio se contenta con declararse pretendiente, amante, aspirante a la sabiduría. El ideal sería entonces el sabio y no el mero filósofo. Son los sueños de saberes los que han perdido al hombre con demasiada frecuencia. Los auténticos sabios no se han creído tales y nos hablan de *docta ignorancia*, *ajñâna*, *agnosía*...

Saber es mucho más que conocer, como conocer es más que calcular y poder predecir. Saber es saborear y, como diremos enseguida, también amar.

El filósofo sabe que no sabe, que no acaba de saber porque el auténtico conocimiento no tiene término, pues es un constante nacimiento. Cuando el conocedor deja de renacer en su conocimiento y lo aprisiona en lo conocido, lo conocido se convierte en inmutable en cuanto conocido. Se ha llegado a la pretendida verdad de lo conocido y esta verdad está allí para siempre. El hombre tiene que doblegarse ante ella, tiene que reconocerla, y no es libre de ignorarla o de transgredirla. Esta verdad nos hace conocedores de las cosas, pero ya no es aquella «verdad que nos hará libres». Este sabio conoce la verdad, la verdad de las cosas; es su servidor y guardián. Este sabio está ligado a su sabiduría, es esclavo de su conocimiento. Silencio, fue la respuesta de un joven nazareno, aun jugándose la vida, a la pregunta «¿qué es la verdad?» de un débil poderoso que le tenía simpatía. No haya sabios entre vosotros, se proclamó luego en las Escrituras. Pero ya ellas mismas distinguen dos sabidurías, la del sabihondo y la del sapiente podríamos simplificar para entendernos.

El filósofo, entonces, no es tanto el aprendiz a saberlo todo, como el aspirante a un ideal que aún no se ha alcanzado. El filósofo es amante de la sabiduría porque participa en la sabiduría del amor, y en cuanto tal es filósofo: no ha escindido el amor del saber ni ha subordinado el uno al otro.

El filósofo no sabe a secas, sino que ama el saber. El filósofo no es sólo el amante del saber sino que es el mismo sapiente del amor, esto es, un saber que no cesando de amar sabe (saborea) que el amor no es posesión sino dádiva, que el amor no termina nunca, ni se queda fijo una vez para siempre. El filósofo no encuentra la verdad sino que la ama, no la descubre sino que la recubre con su mismo amor. El sabihondo posee lo conocido, el filósofo ama lo que sigue conociendo.

Pero el filósofo ama también la sabiduría, y con ello se supera la dicotomía entre amar y saber. No se puede conocer sin amar, ni amar sin conocer. Así como no hay epistemología sin ontología, puesto que la *epistêmê* lo es del *on*, así tampoco hay conocimiento sin amor puesto que es el amor quien desvela (revela) el objeto que va a ser conocido. Y viceversa, es el conocimiento quien conociendo descubre

la amabilidad del objeto, que de esta manera es amado. No es un círculo vicioso, que lo sería si operásemos con la pura deducción, sino un círculo vital que refleja el carácter mismo de la realidad.

Por eso la filosofía no termina nunca, ni el filósofo acaba nunca de filosofar. Por eso la filosofía no es algo estático que, una vez encontrada la verdad, permanece inmutable por los siglos de los siglos. Hay algo muy profundo en el hecho de que cada filósofo deba empezar de nuevo. Podrá y deberá haber aprendido de sus mayores, pero su punto de partida no puede ser el que sus antepasados le brindan sino que deberá enamorarse personalmente de la realidad que se le ofrece delante, aunque sea y deba ser consciente de que la tradición le ha preparado el encuentro, como los novios de la India tradicional se encuentran porque las respectivas familias así lo han preparado —aunque conserven la libertad del rechazo.

Karma-gnôsis es una palabra que quisiera designar este connubio. Pero ello requiere una cierta explicación.

Hemos indicado ya que la integridad del hombre exige algo más que afanarse por tareas más o menos agradables o extasiarse en visiones más o menos profundas: praxis por un lado y teoría por el otro. El desafío de Marx se hace plausible: se trata de cambiar el mundo y no tanto de comprenderlo. Pero ¿quién o qué nos va a orientar en esta peregrinación humana? La sugerencia implícita de este libro es que sólo quien *camine* (praxis) hacia el occidente porque *sabe* (teoría) que viene del oriente, podrá manejar correctamente el timón y las velas. Hay que conocer los vientos, orientarse por las estrellas, anudar bien las velas y empuñar fuertemente el timón.

Karma-gnôsis no nos sugiere que la praxis sea ya saber o que el saber sea poder. El dualismo entre teoría y praxis es insuperable hasta que no se incluye el amor —como nos sugiere el lema rig-védico que hemos adoptado—. Es la intuición trinitaria o la experiencia advaita, como hemos escrito repetidamente. Pero el tema directo de este estudio no es la filosofía sino la posible fecundación de esta noción occidental mediante su confrontación con las intuiciones índicas. El neologismo sánscrito-griego de *karma-gnôsis* lo quisiera tímidamente sugerir.

Las dos palabras que había escogido para el título de este libro eran intencionadamente griegas: el *daimôn* de la *filosofía* índica. Sólo desde las costas mediterráneas las lenguas europeas pueden acercarse a las orillas del Ganges. El *daimôn* de la *filosofía* era mi título original.

Por *daimôn* entiendo lo que Heráclito dijo y lo que luego la tradición posterior amplió: el carácter, el espíritu, el estilo, la vida, la fuerza, la divinidad.

Aunque en el Nuevo Testamento tenga siempre un sentido peyorativo, escritores cristianos como Lactancio, Agustín y otros siguen a Platón y a la tradición helénica que ve el daimôn como una divinidad o como el destino. Más aún, la antigüedad tenía presente la etimología que los científicos ahora llaman popular que relacionaba a *daimôn* con *daênai*, esto es, saber, enseñar, y por tanto sabio, prudente, bueno. *Daimonios* significa feliz y toda la especulación sobre la *eudaimonia* (εὐδαιμονία) nos habla de la felicidad como valor supremo.

He renunciado, sin embargo, a esta palabra tan deliciosamente polivalente porque se me ha querido convencer de que el lector corriente no la entendería. La substituí entonces por otra más llana y comprensible, aunque no menos encantadoramente ambigua: espíritu. Los teólogos se devanan los sesos aún para discriminar si cuando san Pablo usa esta palabra se refiere a Dios, al hombre o a ambos a la vez.

Por *espíritu* entiendo el *daimôn* mencionado o simplemente aquella inspiración que nos hace ser sensibles a soplos concretos de la realidad, a seguir un viento que sopla a sus aires y no a los nuestros: la vida, la vitalidad, el movimiento interior de un algo animado precisamente por esto que llamamos el espíritu — que puede ir desde el espíritu de Dios, al del hombre, al de un poema, una canción o al del vino. Pero proponerme captar el *Espíritu de la filosofía de la India* me pareció no sólo demasiado ambicioso, sino sobre todo inadecuado: el espíritu no se capta —ni tampoco nos quiere captar (sería la posesión)—. Sencillamente sopla donde, cuando y como quiere. Nos toca sólo tener las velas desplegadas y el timón en la mano. He renunciado, pues, a esta segunda opción y escogido una tercera.

La palabra escogida sigue siendo griega con la ventaja de haber pasado también por la latinidad: «La *experiencia* filosófica de la India». *Empeiria* (ἐμπειρία), en efecto, es exactamente la experiencia, esto es, el conocimiento «experiencial» que corresponde a la sabiduría. El experimentado es el «experto», el «perito» que ha pasado la «prueba», el *periculum*, el «peligro», el «riesgo» de lo que se trata por haber «penetrado» hasta el fondo y así tocado la realidad en virtud de esta aprehensión inmediata y profunda. La raíz *per-* sugiere «penetrar», pasar (al otro lado), haber superado el «peligro». La *empiria* abraza tanto a la *technê* (τεχνή) como a la *epistêmê* (ἐπιστήμη). La *Erfahrung* denota igualmente la misma «penetración» del *irfaran* y contiene la misma raíz *per-* visible aún en el sánscrito *piparti*: (él) transporta (latín *portare*), lleva al otro lado, conduce, etc.

Mas, dejando a un lado etimologías y recuerdos, la palabra *experiencia* ha quedado en el título por designar precisamente aquel contacto inmediato con la realidad que en el hombre se realiza a través de los

sentidos, sean estos sensuales, intelectuales o místicos. Y, en efecto, como muchos filósofos indios actuales harán notar, cualquier convicción humana, en último término, se basa en la experiencia personal, aunque ésta necesite luego de la verificación crítica. Las palabras *anubhava* (con sus múltiples compuestos, *anubhûti*, etc.) o *parîkṣâ* (en sentido existencial) nos podrían proporcionar ejemplos. La cultura índica nos repetirá hasta la saciedad que toda «filosofía» se basa en la experiencia.

La experiencia no es ni la observación ni el experimento, y aún menos la deducción o la inducción. Por experiencia entendemos la última instancia que posee cada uno de nosotros, y en definitiva el hombre, más allá de la cual no se puede apelar.

Nuestro esfuerzo ha consistido en resumir las experiencias centrales que la civilización de la India clásica ha tenido en cuanto a eso que podríamos acaso llamar filosofía. ¿Cómo han «experienciado» el sentido de la vida, de la existencia, o simplemente de la realidad, los siglos creadores de aquella cultura que se expresó en lengua sánscrita? ¿Qué experiencias originarias han sido las semillas del árbol frondoso de la cultura sánscrita?

Por *filosofía* entiendo lo que nos tocará aún por decir, pues no tenemos posiblemente otro nombre mejor en Occidente para expresar no sólo el amor a la sabiduría, sino también la sabiduría del amor y aquella actividad por la que el hombre busca dar sentido a su vida y al universo entero. Pero en los tiempos modernos, desde que (siguiendo la moda) la llamada filosofía se ha también especializado, y sobre todo desde que se ha objetivado (siguiendo el modelo de aquellas disciplinas que han monopolizado el nombre de ciencia), la misma filosofía occidental se ha preocupado especialmente por saber cómo las cosas son (sobre todo cómo funcionan) y ha prácticamente desterrado de su campo todo aquello que parece incompatible con la «ciencia». La introspección, por ejemplo (de la que tanto hablarán las *Upaniṣad*), se ha confundido con acumen crítico y muy a menudo la misma experiencia se ha reducido a análisis. Es significativo que la filosofía corriente le tenga miedo al amor y pavor a la acción. Se racionalizan los sentimientos y, según los pareceres, se exaltan o se menosprecian; se teoriza sobre la praxis y, según los sistemas, se subordina una a la otra, pero no se la integra en el mismo quehacer filosófico. La misma contemplación se ha considerado sinónimo de teoría. Ni la praxis es el fruto de un silogismo, ni la teoría es una conclusión de la praxis. Incluso se separa la filosofía de la teología en virtud de un criterio extra-filosófico o de un «a priori» teológico.

Basta con leer con una cierta atención cualquier texto de la filosofía índica para percatarse que, aunque se empleen palabras conocidas (¿qué otro remedio nos queda?) y nociones que uno ha estudiado,

se entra en otro mundo: hay algo que escapa a la manera habitual del pensar occidental, incluso las conexiones lógicas parecen tener otros circuitos; y a veces el autor da hasta la impresión de no ser del todo sincero, ni desde luego preciso, como si fuese guiado por una intención inconfesada y extrínseca al filosofar.

¿Qué ocurre? La hipótesis que explicaremos más adelante nos invita a sospechar que no estamos delante de un juego de balón con otros conceptos o con otras reglas de juego, sino que se juega otro juego. No se manejan conceptos como entidades algébricas, no se juega primordialmente a un juego de inducción o deducción en un universo de ideas (como los discípulos de Platón) para marcar goles de evidencias, sino que se van describiendo campos de conciencia a los que, se dice, podremos también llegar si nos preparamos adecuadamente para ello; se nos quiere descubrir un mundo nuevo y no un algo implícito en lo que ya sabíamos, hacernos llegar a una experiencia que hasta entonces parecía inexistente. El pensar aquí no es una profundización de lo contenido en el concepto o sus relaciones, sino una exploración y aún un descubrimiento de un nuevo mundo al que sólo se entra por la ascensión lenta y difícil de una ascesis tanto mental como cordial, que muchas veces incluye lo corporal y lo social. No se nos describen conceptos, sino campos ontológicos que no pretenden ser quimeras subjetivas sino nuevas dimensiones de la realidad a las que también puede ascender el ser humano. De ahí el papel primordial de la experiencia.

El concepto es inmutable. Quien juega con la verdad como con conceptos ha de ser forzosamente intolerante. 2+3 son 5 y sólo 5. Cualquier otra concesión sería una traición.

Si, en cambio, la verdad es la descripción fidedigna de un campo ontológico no tendrá por qué ser una constatación objetiva y constante, pero tampoco una simple veracidad meramente subjetiva: será la adecuación propia a un *estado* que trasciende la dicotomía epistemológica objeto-sujeto. La verdad será la transparencia constitutiva de cada campo ontológico. Entonces la tolerancia es natural y no una traición. Las dos mujeres de Yajñavalkya más sus tres guru no son igual a las cinco grandes obras que supuestamente escribió, porque estas respectivas realidades no pueden reducirse a conceptos homologables. El juego con conceptos es muy útil para el «pensar» abstracto, esto es, para aquél que se ha separado de la experiencia, pero es muy limitado para establecer nuestra comunión con la realidad. El *kṣetra* (campo) de esta actividad es tan vasto como el *Mahâbhârata*. O haciendo una alusión al mismo inicio de la *Bhagavad Gîtâ*, el *kurukṣetra* de esta actividad es el *dharma-kṣetra* de la acción humana total. El campo del ser y del quehacer es el campo del *dharma*.

Todo el mundo sabe que arroz no significa lo mismo para un estómago hambriento que para uno satisfecho. El problema está en saber si se trata del mismo arroz, como de dos variaciones biológicas, o acaso de dos arroces distintos. El campo ontológico del hambriento no es el mismo que el del estómago satisfecho. Para una epistemología aséptica se trata evidentemente del mismo arroz; para una ontología regional los «dos arroces» son distintos —aunque tengan una doble vinculación meta y psico-lógica—. Justicia no tiene el mismo sentido para un prisionero que para un ciudadano sin conflictos con la sociedad. Pero el sentido también pertenece «a la cosa». *Mâyâ* no tiene el mismo significado para quien vive sin problemas económicos meditando que para quien lucha por su subsistencia. En una palabra, el significado no es separable del significante. *Duḥkha* es clarísimamente un estado de conciencia, aunque acaso sea el estado de creaturabilidad. Los «universales» son construcciones del *logos* pero están construidos sobre diversos *mythos*. El *logos* objetiviza cada vez el correspondiente *mythos*; pero el *mythos* no se deja objetivar. No es *ob-jectum*, sino *sub-positum*, sin ser necesariamente substancia.

Digámoslo de otra manera: en otros lugares he comentado la manía clasificatoria de Occidente, por lo menos desde Aristóteles y Porfirio. Toda la ciencia moderna es una gigantesca clasificación de fenómenos, reducidos a conceptos. En efecto, los conceptos son lo que mejor se presta a la clasificación. Son homogéneos. Así, tenemos el mundo entero clasificado. A esta clasificación sistemática se la suele llamar ciencia moderna.

Pero esto no es el mundo de la experiencia índica. El concepto es la objetivación de un acto mental que ha abstraído de todas las excrecencias particulares que impedían su inteligibilidad, esto es, su adecuación, sea a la medida, sea incluso al mismo pensar. Ninguna experiencia, en cuanto experiencia, es conceptualizable. Por esto tampoco se puede repetir.

Las clasificaciones se aguantan por sí mismas, son objetivas —en un universo de ideas—. Los símbolos que expresan los estados ontológicos no se aguantan por sí mismos, no son objetivos —en ningún mundo ideal—. Pero tampoco son meramente subjetivos —en un mundo individual—. Son estados, porque son estables con una estabilidad colectiva, por así decir. Por eso, la conciencia individual, en cuanto individual, no puede tenerlos. Hace falta trascender al ego, nos dirán casi todas las escuelas.

Acaso sea interesante observar que los dos estudiosos occidentales que más cerca están de la hipótesis que acabo de formular sean dos mujeres, italiana la una (Maryla Falk) y alemana la otra (Betty Heimann). Quizá haya algo de masculino en el concepto —muy preciso, inmutable, comprobable objetivamente.

Este libro no constituye una «Introducción a las filosofías de la India». Presupone ya un cierto conocimiento *de re indica*. No es tampoco una «Historia de la Filosofía», o una «Historia de las Ideas». Un mínimo se supone conocido. Este libro es más bien una *Invitación a la Filosofía*. Quiere despertarnos la «envidia» o la «voluntad» a participar en algo, esto es, invitarnos (si pensamos en latín), o darnos un placer (si pensamos en sánscrito), al socaire de sabidurías antiguas y actuales de las que todos podemos aprender, para gustar de la experiencia humana en su afán de encontrar sentido a la Vida de la que todos disfrutamos.

Pero esta invitación no es la invitación frívola a conocer una cultura más o menos exótica e interesante. Es una invitación a la tarea más importante, y que ya se está convirtiendo en la más urgente de nuestra época: un cambio radical de civilización, más aún antropológico —como no me he cansado de repetir—. El período histórico del hombre llega a su fin —y nos toca a nosotros procurar que no sea tan traumático como se anuncia. Y ésta es una incumbencia propiamente filosófica. La época de las reformas ha pasado ya. Lo que se requiere ahora es una transformación, una metamorfosis.

Para esto no tenemos ni que culpabilizarnos ni enajenarnos, ni mucho menos descorazonarnos. Una de las cosas que debemos hacer es realizar de nuevo la experiencia humana —que no se limita a la formidable aventura del Norte y del Occidente del planeta. Este libro quisiera sólo ofrecer un ejemplo de esta interculturalidad.

Por ser este estudio una discreta invitación no nos abruma con la tarea que nos incumbe. La invitación nos dice *¡svagatam!*, bienvenidos, invitándonos a entrar. El resto toca a nosotros. No hay recetas ni modelos. Esto es lo que significa la libertad. Pero esta invitación se para en el umbral —y luego nos dice adiós.

Utilizamos el adjetivo índico en lugar de indio por razones políticas. La India es un estado-nación en nuestros días y no es coextensiva con la cultura del subcontinente. Casi todos los orígenes de la civilización aria y aun parte de la protoíndica se encuentran en lo que hoy es Pakistán y en otros lugares. Índico quiere ser por tanto un denominativo cultural y no nacionalista. Habiendo hecho esta limitación geográfica deberíamos aún hacer otra histórica, aunque no lo expresemos con una palabra adecuada. En rigor lo índico es anterior y más amplio que lo sanscrítico. Tanto la civilización dravídica como las demás culturas autóctonas del subcontinente no deberían ser ignoradas por más tiempo. El subcontinente índico sufrió una fuerte sanscritización, a veces violenta no sólo en sus comienzos, sino aun más adelante.

Los resultados son visibles aún hoy en la escena del país. El movimiento dalit, por ejemplo, es algo más que un fenómeno social o económico. Sin embargo, este estudio se limita a la cultura expresada principalmente a través del vehículo de la lengua sánscrita (y sólo subsidiariamente del *pâli* y demás *prâkrit*) dejando de lado (por limitaciones mías y dificultades objetivas) la inmensa variedad de las otras culturas. Si utilizo el adjetivo índico para referirme a la cultura sánscrita es para no complicar excesivamente las cosas. Puedo sólo añadir que una filosofía dalit sería aún mucho más radical en sus conclusiones y en su método. La cultura sánscrita es aún indoeuropea y ha sido aterradoramente dominante en el subcontinente. Valga esto como disculpa.

Este estudio consta de tres partes desiguales, cada una de ellas con tres secciones y sus correspondientes capítulos. La primera parte es una mera introducción que trata de presentar la dicotomía postrenacentista entre filosofía y teología como la responsable de que una buena parte del quehacer intelectual de la India haya sido considerada como 'teología' y por tanto excluida del interés y del estudio por parte de Occidente.

La segunda parte es una reflexión desde una perspectiva occidental sobre las semejanzas y diferencias entre lo que viene llamándose filosofía.

La tercera parte plantea la misma problemática desde una perspectiva índica sobre la base de un somero análisis de aquellos vocablos que tienen algo que ver con lo que acaso pudiera llamarse también filosofía. Serían los posibles equivalentes homeomórficos de la filosofía.

Originariamente los tres capítulos fueron redactados en inglés y fueron objeto de conferencias y seminarios. Lucino Martínez y Vicente Merlo hicieron una primera versión castellana sobre la que he redactado el presente texto. N. Shântâ, Jordi Pigem, Jordi Caralt y Josep M.ª García me han ayudado en la preparación del texto traduciendo apuntes, confeccionando índices, corrigiendo errores, copiando y recopiando el manuscrito. Vaya un tributo póstumo de todo corazón a este hombre extra-ordinario que fue Lucino y mi agradecimiento más sincero a los demás.

Si no se dice lo contrario, todas las traducciones, tanto de lenguas modernas como de lenguas clásicas son propias. Por razones de simplificación, excepto en contados casos, ni he utilizado el plural de los nombres sánscritos, ni les he añadido una «s» postiza.

Kodaikkanal
Primavera de 1993

Tavertet
Otoño de 1995

Capítulo 1

¿FILOSOFÍA O TEOLOGÍA?

Nuestro tema se refiere a la experiencia «filosófica» de una cultura distinta de la euro-americana. Pero nuestro lenguaje es forzosamente occidental, puesto que nos expresamos en una lengua hispánica y la historia no se deja abstraer del lenguaje, ni éste de la cultura. De ahí nuestro primer capítulo somero y sumario sobre una cuestión que vuelve a preocupar a Occidente: el de la relación entre teología y filosofía. Acaso nuestra reflexión sobre la *«filosofía»* índica pudiera contribuir indirectamente a superar la dicotomía occidental moderna entre filosofía y teología [1].

Después de las discusiones de la primera mitad de este siglo sobre la «filosofía cristiana», el pensamiento occidental se vuelve a interrogar sobre la validez de una separación que a muchos ya no parece sostenible. La teología está intrínsecamente impregnada de filosofía y la filosofía se encuentra abocada a plantearse problemas teológicos.

Desde el punto de vista de una sociología del conocimiento podemos citar los siguientes hechos:

a) La inclusión de estudios religiosos en las universidades, e incluso en centros secundarios (debido a la presencia de miembros de comunidades religiosamente heterogéneas), desbarata la neta separación de campos que el siglo pasado había construido para la mutua

1. Este capítulo recoge ideas previamente publicadas en Panikkar, 1956/1, pp. 27-54; 1971/XII, cap. 2, pp. 51-82.

conllevancia entre los llamados creyentes y aquéllos que no reconocían una fuente ulterior de conocimiento que llamaban «fe».

Si la teología se apoya sobre la «fe» y la filosofía en la razón, ¿qué significa esta «fe» fuera del cristianismo, o por lo menos allende las fronteras de las tradiciones abrahámicas? ¿Debemos llamar teología a la actividad «filosófica» del subcontinente índico? ¿O es otra clase de filosofía?

b) La teología contemporánea no puede sustraerse a los vientos de la crítica moderna y, al volverse crítica, ella misma debe forzosamente acercarse a la reflexión filosófica.

Por muy suprarracional que pueda ser la «fe», es el intelecto humano el que la recibe, la maneja y la interpreta. Con otras palabras, la crítica de la razón teológica es insoslayable e imperativa. Y esta crítica no puede sino ser filosófica.

c) La filosofía actual después de los traumas de las dos guerras mundiales tampoco puede contentarse con análisis lingüísticos y se enfrenta con problemas existenciales que pertenecen de lleno al ámbito de las preocupaciones teológicas.

Los problemas últimos de la humanidad, tanto en el campo individual como político y ecológico claman por soluciones urgentes, y no se pueden legítimamente eliminar respuestas o problemáticas porque no pertenezcan a nuestra esfera de especialización.

Pero la inercia de la mente, que no es inferior a la de la materia, reforzada por la institucionalización de ambas disciplinas, sigue persistiendo en tal separación por lo menos pragmática[2]. De ahí que adoptemos un cierto lenguaje conservador en las páginas de este primer capítulo.

1. EL PROBLEMA ACTUAL DE LA FILOSOFÍA ÍNDICA

Hace unos años, el «Congreso filosófico indio» planteó esta pregunta a sus miembros: «¿Tiene la filosofía índica necesidad de una nueva orientación?» [3]. La discusión que tuvo lugar en aquella ocasión y los

2. Cf. Ferretti, 1992, cuyo título ya es significativo y que reproduce las contribuciones del quinto coloquio sobre filosofía y religión con ocasión del VII centenario de la Universidad de Macerata. Teólogos y filósofos, a pesar de querer aferrarse a sus respectivas especializaciones, se veían forzados a traspasar fronteras tan celosamente custodiadas por la «modernidad». Acaso los problemas de la ex-Yugoslavia sean el símbolo de algo más que un problema meramente político. Una filosofía ateológica se muestra incapaz de entender y gestar la condición humana. Y una teología afilosófica pierde toda su credibilidad.

3. Cf. Trivedi, 1965, pp. 111-123.

ensayos que se publicaron, antes y después del Congreso, revelan claramente las preocupaciones actuales de la filosofía índica [4].

Aunque el ambiente general de las discusiones parecía abogar por un «*aggiornamento*» de la reflexión índica a la modernidad, comprensible en un clima de reciente independencia nacional, se vislumbraba ya claramente que el problema de la necesidad de una nueva orientación brotaba de un estrato más profundo [5]. La cuestión se refiere a un problema fundamental, a saber, el del mismo concepto de filosofía [6]. Y este problema, a su vez, refleja la situación histórica de nuestro tiempo: la necesidad de una mutación cultural si la raza humana tiene que sobrevivir. Si filosofía es una palabra que simboliza algo que pertenece a la esfera última de la vida, el cambio requerido para nuestra época no puede dejarla de lado. En rigor, sin un cambio en la noción misma de filosofía, todas nuestras reformas políticas, económicas y ecológicas serán superficiales. Este es el «Sitz im Leben» de nuestro propósito.

1.1. *Multivocidad de la filosofía*

Existen evidentemente diversas concepciones de filosofía. Una de ellas predomina en la «filosofía» índica; otra en la concepción «moderna» de filosofía dominante en Occidente. Desde un punto de vista escolástico se podría decir que la filosofía, en el subcontinente índico, se define por su objeto material, es decir, por la realidad que se pretende conocer. Su fin principal consiste en captar esta realidad y en adecuarse a ella. La filosofía «moderna», en cambio, se define por su objeto formal, es decir, por el conocimiento racional o acaso intelectual de la realidad. El esfuerzo intelectual tiende, en este caso, a la adquisición de un conocimiento crítico que de alguna forma se autentifique a sí mismo [7]. La filosofía índica intenta descifrar el misterio de la realidad porque éste nos implica ónticamente. La filosofía «moderna», por su parte, no puede prescindir de una actitud crítica, traducida en un

4. Véanse por ejemplo los artículos de la revista *The Philosophical Quarterly* (1955 ss.); Ranade, 1926; Radhakrishnan, 1940; Dasgupta, 1941; Chatterjee & Datta, 1948; Radhakrishnan & Muirhead, 1952; Hiriyanna, 1957; K. C. Bhattacharyya, 1958.

5. Para un resumen de las direcciones contemporáneas de la filosofía en el subcontinente índico, cf. Chari, 1960 y De Smet, 1960.

6. Además de la bibliografía ya citada, cf. también Caird, 1901, 1902, 1904, 1947; Soiron, 1935; Christmann, 1938; Panikkar, 1948/I, 1972/II; Misch, 1950; Jaeger, 1953; Heidegger, 1954b; André, 1955; Guardini, 1957; Leclercq, 1957; Chenu, 1957a y 1957b.

7. Cf. Rousselot, 1924; Maréchal, 1926; Tresmontant, 1953, 1955 y 1961; Aja, 1953.

examen de los presupuestos sobre los cuales pueda apoyarse un conocimiento de este género.

Pero ni Occidente puede limitarse a aquel mundo anglosajón que ha estado en mayor contacto con el continente índico en estos últimos siglos, ni Europa empezó con la «Ilustración». Los veinticinco siglos de la cultura occidental nos ofrecen una concepción mucho más amplia de la filosofía que la prevaleciente en algunos ambientes actuales.

Veamos un solo ejemplo que no se anda por vericuetos místicos o esotéricos y no se aparta de la línea mejor representada.

El tradicional carácter salvífico de la filosofía, por ejemplo, no fue desconocido en Occidente. El significado de la filosofía no ha sido siempre aquél de «buscar las primeras causas y verdaderos Principios de los que se puedan deducir las razones de todo aquello que uno es capaz de conocer» [8]. No siempre se pensó que «la filosofía» fueran «los pensamientos cristalizados de una época» [9].

Desde antiguo se la vio no sólo como una «meditación sobre la muerte» (Platón), sino como «un arte de la vida» (Séneca), ya que el filósofo se consideraba como «un amante de los mitos» (Aristóteles), o como «un amante de la sabiduría de Dios» [10]. El sincrético y sobrio Cicerón describe la filosofía simplemente como «cultivo del espíritu» (*cultura animi*). El filósofo es el santo [11], y por eso se nos recordará «que el filósofo siempre está contento» [12] y que «el fundamento de la medicina es la filosofía» [13]. «La filosofía es el introito a la religión» [14]. A ella «se le pide la medicina para el dolor» [15]; es ella «la que aquieta nuestra alma y la vuelve fervorosa» [16]. Pero el precio es alto: «Quien quiere de verdad filosofar debe despojarse de toda esperanza, de toda exigencia, de todo deseo; no debe querer nada, nada saber, sentirse

8. «Chercher les premières causes et vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir» (Descartes, *Principes de la philosophie (Préface). Opera Omnia*, IX, 5.

9. «Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefasst» (Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, I, pp. 16-27).

10. «Amator sapientiae Dei» (San Agustín, *De civitate Dei*, VII, 1 [PL 41, 225]).

11. Cf. textos en Balthasar, 1961, 349-387.

12. «Philosophus semper est laetus» (Llull, *Liber proverbiorum*, VI, V, 122).

13. «Der erste Grund der Arznei ist die Philosophie» (Paracelsus, *Opera omnia*, VIII, 68).

14. «*Philosophia incoatio est religionis*» (Pico della Mirandola). Escoto Erígena identifica simplemente *vera religio* con *vera philosophia*.

15. «Doloris medicinam a philosophia peto» (Cicerón, *Academica*, I, 3).

16. «Durch die wahre Philosophie wird die Seele still, ganz andächtig» (Jacobi, *Opera omnia*, VI, 173).

desnudo, pobre, y debe entregarlo todo para ganarlo todo» [17]. Y este espíritu no es sólo el de un romántico y un idealista: «Enseñar a vivir sin certeza, y sin embargo no dejarse paralizar por la duda, es acaso el servicio más importante que aún puede rendir la filosofía a aquéllos que se dedican a su estudio» [18].

Basten estos botones de muestra para cerciorarnos del carácter proteico de la filosofía [19]. Pero el cambio es aún mayor cuando nos acercamos al continente índico. Habiendo mencionado a Proteo, debería ahora traer a colación el *trivikrama* o tercer paso gigantesco de Viṣṇu. Y dejamos la ironía para no extendernos ahora narrando la conocida leyenda de Vâmana, uno de los avatares de Mahâviṣṇu, que de enano se vuelve gigante y abarca todo el mundo con su tercer paso.

La divergencia se siente a veces con tanta profundidad que muchos estudiosos índicos sostienen que la sabiduría índica —el Vedânta, por ejemplo— no es ni ciencia, ni filosofía, ni teología, ni siquiera religión, sino otro tipo de conocimiento efectivamente supremo. Pero, curiosamente, al adoptar esta postura, se rinden honores a la mentalidad occidental moderna. Se considera la ciencia como sinónimo de ciencia natural, se equipara la filosofía con la investigación racional —o con la mera dialéctica—, y se considera la teología como pura exégesis (Mîmâṁsâ) y mero dogmatismo; la religión, por su parte, es considerada como un simple conjunto de ceremonias. Otros, en cambio, quisieran, por decirlo así, filtrar de la sabiduría índica un poso filosófico capaz de competir con la filosofía «moderna» (occidental).

1.2. *La filosofía y la teología en el ámbito cristiano*

El filtro que discrimina estas dos concepciones de filosofía se debe, sobre todo, a la separación introducida por el cristianismo tardío entre razón y fe. La pretensión salvífica de la teología como ciencia de la fe en momentos históricos de poder contribuyó a convertir la filosofía en una mera técnica de conocimiento.

Los espíritus de la época tienen que «rebajar» la filosofía si quieren salvar su fe. Baste mencionar nombres tan distintos como Descartes,

17. «Wer wahrhaft philosophieren will, muss aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los sein; er muss nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloss und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen» (Schelling, *Opera omnia*, V, 12).

18. «To teach how to live without certainty, and yet without being paralysed by hesitation, is perhaps the chief thing that philosophy, in our age, can still do for those who study it» (Russell, 1945, xiv).

19. Para más detalles cf. Ritter & Gründer, 1989, VII, pp. 572-927.

Pascal y Kierkegaard. Pero aun fuera del ambiente cristiano el clima es el mismo. Citemos solamente a Spinoza afirmando inequívocamente que «entre la fe o teología y la filosofía no existe ninguna relación ni ninguna afinidad... puesto que el objeto de la filosofía no es otro que la verdad, mientras que el de la fe... no es otro que la obediencia y la piedad (devoción)» [20].

La fe (y sólo la fe) salvaría. La razón no salvaría, pero podría asumir dos posturas diversas en relación a la fe. Por una parte, la razón podría ayudar a la fe proporcionándole una base, sirviéndola, y en tal caso sería bien recibida: *philosophia ancilla theologiae*. Por otra parte la razón podría interponerse en el camino de la fe e impedir su obra al pretender ser el valor supremo en la búsqueda de la verdad, en cuyo caso habría conflicto.

Los indólogos occidentales han querido equiparar esta distinción entre razón y fe a la clásica división entre sistemas âstika y nâstika, esto es, entre aquellas filosofías (ortodoxas) que reconocen la autoridad de los Veda y aquellas (heterodoxas) que no se apoyan en ellos. Pero no nos parece acertada la comparación puesto que en la India la filosofía ejerce en ambos casos una función última. No hay instancia superior y es ella la que tiene poder salvífico.

La fe cristiana, en cambio, pretende ser diferente. Pretende formar parte de un orden superior al puramente racional. Esta fe no es negada a los filósofos, pero se da preferentemente a los pobres y a los pequeños. Es el principio de la divinización del hombre, aunque uno de sus primeros efectos sea precisamente una iluminación más alta de nuestra mente. No se opone a la razón, pero, al mismo tiempo, no puede tampoco ser calificada como una pura prolongación de la razón. Una vez el hombre acoge la fe, la filosofía puramente racional pierde su carácter salvífico. La filosofía se ve privada así de su función religiosa, y relegada a un ámbito puramente natural (racional). Natural y sobrenatural son colocados ahora en dos planos distintos, lo que conlleva una cierta antinomia entre sus dos esferas de acción. El conflicto entre razón y fe es así un fenómeno que surge de un contexto cristiano, tal como ha venido entendiéndose en los últimos siglos.

Sin embargo, la fe cristiana no puede estar por mucho tiempo en el aire, por decirlo así, y mucho menos suplantar completamente a la filosofía. Tiene que hacer frente al desafío de la filosofía: el resultado de

20. «[...]inter fidem, sive theologiam, et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem[...] Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem: fidei autem[...] nihil praeter obedientiam et pietatem» (*Tractatus theologico-politicus*, XIV, 165).

este encuentro se desarrolla en una especie de reflexión que recibe el nombre de teología (cristiana). El desafío mutuo entre fe y razón se prolonga a través de toda la historia del pensamiento europeo, desde la era patrística hasta nuestros días. El antiguo concepto de filosofía como sabiduría que conduce a la salvación, como dimensión intelectual de la religión, desapareció para dar lugar a dos productos típicamente euro-cristianos: la teología y la filosofía.

La teología, en el sentido cristiano del vocablo, sería la sucesora de la filosofía integral o indiscriminada del período anterior, pero con una diferencia fundamental: a pesar de continuar siendo la ciencia de la salvación, no posee de por sí un carácter salvífico. La teología es un producto del intelecto creyente, pero el conocimiento teológico no es necesario para conseguir la salvación. La salvación se alcanza por la religión como ortopraxis. La teología es la religión como ortodoxia.

También la filosofía pura, por su parte, se escindió de la religión, siendo considerada como un nuevo tipo de búsqueda humana que, sirviéndose de los medios ofrecidos por la razón, trata de descubrir el significado último de la realidad. Su cometido particular es el análisis de nuestras facultades cognoscitivas. La filosofía para el creyente se convierte en el instrumento necesario para la teología; para el «no creyente» se trata, en cambio, de la más elevada sabiduría posible. Tenemos así, tres objetos diversos. La religión como un existencial humano, la teología como sabiduría última a la luz de la autorevelación divina, y la filosofía como búsqueda natural (racional) del significado de la realidad, búsqueda que empieza con el análisis de nuestros medios de conocimiento.

Ahora bien, esta triple distinción no existe de la misma forma en la tradición índica. La filosofía índica, en efecto, abarca estos tres planos, siendo al mismo tiempo religión, teología y filosofía. La religión de un seguidor del Vedânta, por ejemplo, es también su filosofía, y por esto considera su *darśana* como una religión, un modo de vida y un camino de salvación. Una discusión en el plano de la pura *técnica filosófica* sería incongruente.

En un primer momento encontramos así la filosofía índica como religión. Al decir religión no nos referimos solamente a las prácticas religiosas, sino a una forma de realización o camino de salvación. No es que la filosofía índica sea un sustituto de la religión —como dijo la mentalidad ilustrada— sino que ella misma es religión. Así se explica que la filosofía índica asuma a menudo la forma apologética en sus discusiones con la filosofía occidental. La filosofía índica cree poseer un poder salvífico y ser religión o, al menos, la dimensión intelectual de la religión, y es en este plano donde se enfrenta con las afirmaciones de la religión cristiana.

En un segundo momento existe la posibilidad de un encuentro entre la filosofía índica (considerada como teología) y la teología cristiana. El encuentro entre las dos disciplinas es posible porque ambas persiguen el mismo objetivo y se refieren al mismo «objeto material» —aunque el «formal» pudiera ser distinto—. Las dos buscan ser alguna cosa más que pura especulación, y aspiran a ser consideradas como ciencia de la salvación y sabiduría última. El problema principal sigue siendo la clarificación de los dos diversos conceptos de fe. Pero como la fe no puede ser probada, ni mucho menos impuesta, el diálogo se agota pronto o se convierte en un puro encuentro doctrinal. De hecho, la filosofía índica no ha establecido hasta hoy un encuentro profundo con los filósofos creyentes de Occidente. El diálogo se ha dado sobre todo con la filosofía autónoma de Europa y América; hecho que explica muchas de las principales reacciones por ambas partes.

Esto nos conduce al tercer momento, es decir, al encuentro entre las diversas filosofías, en el sentido que les ha dado la especulación moderna. El diálogo, en este caso, puede tocar un número indefinido de argumentos. Podría darse el caso que este diálogo lleve a lo que Kant llamaba «la destrucción de la razón», es decir, al reconocimiento de la insuficiencia de la pura razón y de la mera filosofía, pero dudamos que de ello pudiera derivarse la segunda parte de la intención kantiana, es decir, que se llegue a hacer lugar a la fe. Este problema no se presenta a la filosofía índica.

1.3. *Un nuevo diálogo*

Lo que se ha dicho hasta ahora puede explicar la necesidad que se siente de una nueva orientación para la filosofía índica. Ésta muestra una saludable inquietud, debida no sólo a su dinamismo íntimo y a su vitalidad, sino también al hecho de que comienza a sentir los efectos del contacto con la problemática cristiana, si bien de modo indirecto.

Ciertamente, las diferencias siguen siendo grandes y es deseable que la filosofía índica no se abandone con excesiva facilidad a la crítica occidental, ni tampoco que se quede inactiva y se limite sólo a remeditar su pasado.

Se ha comentado a menudo negativamente que los *darśana* clásicos digan explícitamente que el fin de la filosofía es la salvación, *mokṣa*. Se tacha entonces a la presunta filosofía de teología y se le atribuye una intención espúrea al quehacer filosófico de búsqueda desinteresada e imparcial de la verdad. Que la filosofía tenga una función salvífica sig-

nifica que por su misma naturaleza la filosofía tiende a liberarnos de todo temor y de todo condicionamiento. La filosofía tendría por misión la de fundamentar nuestra libertad. Toda filosofía auténtica, nos dirá la India clásica, es una filosofía de la liberación. Nos libera no sólo de las cadenas de la ignorancia, nos libera también del miedo a la acción y de la misma prisión de nuestras construcciones mentales a la par que políticas. Una filosofía que no libere no merece el nombre de tal.

Cuando la teología se ha escindido de la filosofía, la primera se ha visto obligada a recabar para sí un conocimiento especial. De lo contrario la teología dejaba de ser *scientia*. Esto llevó igualmente a que la filosofía reclamase para sí otro tipo de conocimiento. Son las dos clases de conocimiento que se desgajan al escindirse la epistemología de la ontología.

La episteme se vuelve instrumental cuando tiene que habérselas con el objeto. El objeto está ahí para ser utilizado. Es el conocimiento instrumental. Se conoce para algo, aunque sea sólo para saber —como hará la llamada «ciencia teórica», aunque luego se cultive más o menos en la expectativa de que este conocimiento dé resultados prácticos (militares, médicos, comerciales...).

El conocimiento es un instrumento para algo. Este fin lo justifica. Sometemos a los animales a experiencias dolorosas, «justificadas» por los fines «buenos» de la investigación: producen conocimiento útil. Es el conocimiento científico, aunque su utilidad sea muchas veces latente. Es un conocimiento que nos *hace* conocer las cosas —incluido el hombre como una cosa más, aunque especial. Debemos seguir investigando. No hay homeostasis posible.

Para este conocimiento hacen falta otros conocimientos previos —también instrumentales para el conocimiento principal.

Pero hay otro *conocimiento*: el *ontológico*, el conocimiento que es asimilación de lo conocido. Conocimiento que consiste en abrazar lo que previamente nos era externo y extraño. Es el conocimiento por *identificación*. Lo conocido pasa a ser parte del conocimiento (del conocedor). No se conoce para utilizar el conocimiento adquirido, sino para ser, para crecer en el ser.

La preparación para este conocimiento no son otras ciencias auxiliares sino la disciplina espiritual: purificación de corazón, concentración, meditación, paz, sosiego, eliminación de los deseos.

Una descripción de tipo fenomenológico nos puede ayudar en nuestras aclaraciones posteriores. El capítulo que sigue intenta ofrecer un simple esquema.

El lector contemporáneo encontrará un tanto anticuado el análisis que sigue; pero nos parece necesario para situar el problema. Después de todo, aunque yo personalmente crea que el problema «fe-razón» es una cuestión mal planteada, y por ende un pseudo-problema, no podemos negar que ha constituido una aporía histórica importante. Utilizamos a continuación la palabra «verdad» como símbolo polisémico sin ulteriores disquisiciones[21].

Debido al carácter introductorio de esta primera parte seremos poco menos que telegráficos en nuestra exposición.

1. Cuando el hombre busca la verdad (última) con todo su ser no hay distinción entre filosofía y teología, excepto quizá un ligero acento esencial dado a la filosofía —¿cómo conocer la verdad? (para que yo pueda alcanzarla)— y en un ligero tono existencial por lo que atañe a la teología —¿cómo llegar a la verdad? (visto que para alcanzarla debo conocerla).

2. La filosofía moderna presupone que la razón humana es el órgano de la verdad en cuanto nos es posible acercarnos a ella. La filosofía habla de evidencia, de intuición: todo metáforas propias de la vista.

3. La teología tradicional presupone que la razón humana es incapaz de llegar a la última verdad, pero que el hombre posee un órgano apto para recibirla: la fe —y que, en consecuencia, el hombre debe acoger y escuchar esa «revelación». Este conocimiento es lo que caracteriza a lo que más tarde se llamó teología. La teología habla de seguir una llamada, de oír, de escuchar: expresiones todas ellas basadas en metáforas del oído.

4. Cuando nos enfrentamos con la verdad última con los medios que nos ofrece la razón, lo llamamos filosofía; cuando lo hacemos con los medios de la fe, lo llamamos teología.

5. La razón se entiende entonces como el poder intelectual de la evidencia humana, como la noble capacidad de ver las cosas tal como aparecen a la mente del hombre.

6. La fe como fuente de un grado superior de conocimiento e inicio de la teología no se basa en nuestro poder de visión intrínseco y racional (evidencia) sino en un conocimiento superior de la realidad.

7. Razón y fe se encontraban así lindamente separadas. Pero pronto hubo escaramuzas por ambas partes que se dedicaron al con-

21. Algunas de las ideas aquí expuestas fueron publicadas en Ferretti, 1992, pp. 185-196, con el título «Filosofia e Teologia: una distinzione superata».

trabando fronterizo. La fe, por muy superior que fuese, no podía dejar de apoyarse en la razón como su instrumento. Y la misma razón por su parte mostraba un dinamismo que la empujaba a trascenderse. Gracias a nuestra razón podemos darnos cuenta de que existen cosas que no podemos ver, es decir, comprender racionalmente.

8. Fe y razón darían lugar a dos diversas formas de conocimiento. Pero al ser diversas debe haber jerarquía entre ellas, y al haber jerarquía alguien tiene que fundamentarla. Hay muchas formas de racionalidad, dirán los unos. Hay muchas clases de fe, afirmarán los otros.

9. La razón no puede vivir sin una cierta dosis de fe; es preciso efectivamente tener fe en la misma razón como órgano de verdad; la fe es necesaria para poder aceptar la evidencia de lo que la razón ve, porque la evidencia humana nunca es absoluta. Cada acto de razón se basa en presupuestos que no han sido analizados racionalmente y por tanto presupone la aceptación de algo. Esta aceptación no la lleva a cabo la razón, sino una cierta confianza en la estructura de nuestra mente, que corresponde morfológicamente a lo que la fenomenología llamaría fe.

10. La fe no puede obrar sin la razón: no puede tener la evidencia interna de las palabras dichas, pero debe en cierto modo tener la evidencia de aquél que habla y comprender el significado de sus palabras. No puedo, efectivamente, tener fe en mis padres si no sé que son verdaderamente mis padres. No puedo tener fe en Dios si no sé al menos que existe un Dios. Esta relación, por otra parte, es tan estrecha que se nos da en un único y mismo acto. Cuando obedezco a mis padres, porque creo en sus palabras, me doy cuenta que son mis padres y comprendo también, al mismo tiempo, que sus palabras tienen para mí un peso especial. La evidencia racional genera convicción, pero también la convicción conduce a la evidencia racional. Y esta convicción es la aceptación de algo que es dado.

11. No existe por lo tanto filosofía sin una cierta dosis de fe y no existe teología sin razón. La filosofía tiene fe en la razón. La teología tiene que dar cierta razón de su fe.

Sin embargo, existe entre las dos una diferencia esencial: la fe presupuesta en la filosofía no es propiamente fe teológica; mientras que la razón presupuesta en la teología es la razón filosófica. La filosofía tiene cierta consistencia en sí misma por el hecho de que está basada en la razón humana, pero su pretensión de ultimidad se ve cuestionada por la teología. La teología no puede subsistir sin la filosofía; exige la colaboración y el servicio de la filosofía; sin embargo pretende ultrapasar los límites de la filosofía. La teología no se funda en los dogmas, sino en la fe. La fe exige, sin embargo, la razón y la presupone.

Hablando con propiedad, teología y filosofía proceden conjuntamente. La obra de discriminación, iniciada por los griegos y completada por la filosofía moderna, ha sido de algún modo necesaria para estratificar los diversos grados del conocimiento y sus respectivos campos. Con todo, existe hoy la posibilidad de integrar —sin confundir— los diversos estratos del conocimiento humano en una filosofía primera o en una filosofía teológica o en una teología filosófica. Dicho más simplemente: la separación debe ser superada.

12. Resumiendo, podríamos decir que una contribución posible de la filosofía índica podría ser la de ayudar a la superación de la dicotomía filosofía/teología, para llegar a una sabiduría crítica.

Si la filosofía en la tradición índica tiene algún sentido no es *opus rationis* sino *opus salutis*, y más exactamente *opus humanum salutis*, esto es, *opus intellectivum salutis*, puesto que el hombre es un ser inteligente. Si la religión es el camino de salvación o liberación la filosofía sería la conciencia de este camino. El conocimiento de alguna otra cosa no sólo es superfluo y dañino, sino que no es en rigor conocimiento, puesto que la realidad esta formada por los paisajes por los que camina el hombre en su peregrinaje hacia la salvación. Lo otro es ciertamente *mâyâ*, ilusión. Con otras palabras, la *avidyâ* es ignorancia no del camino sino de la realidad. Por eso es «pecado». Pero no adelantemos.

3. LA SITUACIÓN CONTEMPORÁNEA

1. Si la modernidad occidental puede describirse como la conciencia de la necesidad de una crítica de la razón, la situación post-moderna reclama la crítica de la crítica (de la razón).

2. Si no se quiere caer en un *regressus ad infinitum* esta segunda crítica no puede ser similar a la primera. No se trata, pues, sólo de destruir el dogmatismo de la razón, sino de superar también el dogmatismo mismo de la crítica. Un ejemplo de este esfuerzo sería la metanoética de la escuela de Kyoto[22].

3. Desde el punto de vista de la teología cristiana contemporánea, tras las reflexiones de la discutida «filosofía cristiana» de un lado y el

22. «La tarea de la filosofía consiste en procurar la auto-realización de la salvación a través de la mediación transformante de *zange*» (Tanabe, 1986, p. 12). Antes ha explicado *zange* como el acto de entrega total y por tanto como «un acto de la nada absoluta» (p. 7); y antes ha hecho explícita su convicción de que no hay filosofía posible sin *zange*, que traduce como *arrepentimiento* y *metanoia* (p. 2). *Metanoesis*, nos explica, consiste en el desplazamiento de *jiriki* (auto-suficiencia) a *tariki* (el otro poder —trascendente) (p. 11).

enorme impacto del pensamiento contemporáneo por el otro, se puede decir lo siguiente:

a) Una teología concebida como pura hermenéutica, sea de la palabra de Dios (se entienda como se entienda), sea de los documentos de la iglesia (o iglesias) o de la tradición, ha perdido su credibilidad porque somos demasiado conscientes de que cualquier hermenéutica tiene sus presupuestos y, por tanto, de que no existen interpretaciones neutrales.

b) La teología no puede prohibir ni a la filosofía ni a la ciencia analizar y criticar tanto sus afirmaciones como sus fundamentos. No tiene autoridad ni moral ni política, ni mucho menos teológica, para indicar al pensamiento humano cuál tiene que ser su cometido. Se descubre así el *mythos* sobre el cual se basa la misma teología.

c) La influencia del pensamiento moderno hace que la misma teología contemporánea convierta en problemáticas prácticamente todas las bases de la teología de los últimos siglos: Dios, palabra de Dios, fe como conocimiento separado y separable de la racionalidad, en definitiva, toda la interpretación de dogmas (asunción, resurrección, encarnación, infierno, etc.). La *Ummythologisierung* que defiendo frente a la *Entmythologisierung*, la nueva exégesis, las interpretaciones psicoanalíticas, científicas u otras hacen que las tesis acerca de la separación entre lo natural y lo sobrenatural, y la fe como forma de conocimiento superior e independiente, deban ser fundamentalmente revisadas.

4. La filosofía, por otra parte, ha abandonado en gran medida el racionalismo y una concepción puramente racional del conocimiento humano. La filosofía contemporánea, por el hecho de no reconocer instancia superior, quiere ser de nuevo sabiduría.

Podría decirse al respecto:

a) La separación entre sujeto y objeto se revela insostenible como punto de partida para un conocimiento filosófico.

b) La epistemología e incluso la fenomenología, junto con la hermenéutica, son conscientes de sus debilidades. La razón se convierte cada vez más, no en la guía de la vida, sino en la salvaguarda del desorden y del error.

c) Una filosofía abierta no excluye ninguna forma de aproximación a la verdad. La filosofía es *opus rationis* sólo cuando no se limita la *ratio* a su función de medida.

5. Tanto la filosofía como la teología quieren ser el esfuerzo humano integral y crítico para encontrar un sentido a la realidad. La dicotomía entre filosofía y teología como ciencias separadas no tiene razón de ser fuera del ámbito de la Ilustración. No hay nada que permita fundamentar un *apartheid* teológico. Obviamente, existen diferentes filosofías. El pluralismo pertenece constitutivamente a la contingencia humana.

Capítulo 2

MODOS ÍNDICO Y OCCIDENTAL DE ENTENDER LA FILOSOFÍA: LA PERSPECTIVA OCCIDENTAL

Exceptuando algunos esfuerzos de tiempos pretéritos, la iniciativa comparativista (a no confundir con la imparativa —como veremos luego—) ha nacido en Occidente; y cuando se ha trasladado a otras culturas, éstas mismas han adoptado una perspectiva occidental. «Filosofía» es palabra griega y esto significa algo más que un accidente. Pertenece al genio occidental, desde hace milenios, no sólo lanzarse a la exploración y conquista de otros continentes sino lanzarse también a la comprensión de otras culturas [1].

Desde hace siglos el pensamiento occidental se ha interesado por el índico. Las etapas han sido suficientemente estudiadas. Se están superando en gran parte, aunque lentamente, las antipatías, los malentendidos y los complejos de superioridad. El «orientalismo», como compendio más o menos objetivado de culturas exóticas, está en trance de desaparecer. La filosofía comparativista ha hecho grandes progresos y se ha dado cuenta de sus dificultades. El multiperspectivismo se impone [2].

1. Un resumen de este capítulo fue presentado en la sesión de 1988 de la «Association of Christian Philosophers of India», celebrada en Poonamallee, Madras. Un par de páginas sobre la cuestión metodológica aparecieron en Panikkar, 1992/10.

2. La bibliografía es inmensa. Bastaría con mencionar dos revistas: *Philosophy East and West* e *Interculture*. Mencionemos también revistas bilaterales como *Buddhist-Christian Studies*, *The Eastern Buddhist*, *Dialogue* (Colombo), etc. Cabe citar además a: Halbfass, 1976a y b, 1979, 1981 y 1988; Plott, 1977; Said, 1978; Bahm, 1979; Larson & Deutsch, 1988, cuyas obras contienen numerosas referencias bibliográficas.

Pero el mito moderno domina todavía. Son, por lo general, los paradigmas occidentales los que están en la base de las comparaciones —aunque se atribuyan a la «razón humana», que si bien ya no es la Diosa del siglo pasado conserva todavía muchos de sus atributos.

Antes de llegar a nuestra tercera parte será pues conveniente darnos cuenta de que utilizamos predominantemente la perspectiva occidental. Ello es además inevitable si queremos ser entendidos por lectores hispánicos. Se habla siempre desde una perspectiva. Pero debemos ser conscientes de ello.

Recordemos de nuevo que nos ceñimos a los dos filones del mundo indo-europeo. Si tuviéramos que incluir la China, el Japón, África, etc., nuestras categorías deberían cambiar más radicalmente. Nos abstenemos de dar ejemplos.

Después de unas pocas consideraciones metodológicas subrayaremos algunas semejanzas para luego, en tercer lugar, señalar algunas diferencias.

1. INADECUACIONES METODOLÓGICAS

Hemos dicho ya que nadie puede saltar por encima de su sombra. No hay una perspectiva humana de 360 grados, pero podemos percatarnos de que vemos el mundo desde nuestra ventana y que precisamente relativizando nuestros puntos de vista es como podemos aceptar las narraciones de los que miran al mundo desde otros ventanales. De ahí que debamos empezar con una autocrítica.

La relativización de nuestras concepciones de la realidad nos lleva a percatarnos de una triple inadecuación metodológica en nuestra búsqueda de un concepto universal de filosofía: *1.ª* la concepción acrítica, 2.ª la extrapolación indebida y *3.ª* la renuncia a la comunicación.

1.1. *Un concepto* a priori *de filosofía*

La *primera inadecuación* surgiría del presupuesto que sabemos ya de antemano lo que sea la filosofía, esto es, de presuponer que por tratarse de una constante cultural podemos aplicar un concepto de filosofía, que podríamos llamar «a priori», a las diferentes elaboraciones culturales que encontramos en Oriente y en Occidente.

A diferencia de otras disciplinas humanas, la reflexión sobre la naturaleza misma de la filosofía pertenece a la propia disciplina. Cada filosofía posee su propia interpretación y, por tanto, una noción propia de lo que ella misma sea.

a) El círculo hermenéutico de la filosofía comparativa

Tenemos que hacer frente aquí a un círculo hermenéutico peculiar. Se le podría llamar el círculo filosófico para no confundirlo con el círculo hermenéutico propio a cualquier interpretación *ab ovo*. Pero como pertenece a la actividad hermenéutica vamos a llamarlo el círculo hermenéutico restringido de la filosofía comparativa. Es obvio que utilizamos aquí el vocablo filosofía en el sentido corriente que habitualmente se le da.

Este círculo hermenéutico propio de la filosofía es el siguiente: cada filosofía define su propio objeto y lo entiende de un modo abierto pero sin posible apelación ulterior. Si otra filosofía tiene otra comprensión, ¿cómo podemos tender un puente si no se nos construye un pilar en la otra orilla? ¿Quién puede decidir si la otra (filosofía) es también filosofía, si no hay una instancia superior reconocida?

Si una determinada filosofía entiende que la filosofía es esto o aquello (un quehacer estrictamente racionalista supongamos), aplicará el criterio que deriva de su auto-comprensión cuando se acerque a otra filosofía que puede haber adoptado otros criterios para decidir lo que sea filosofía (por ejemplo, un quehacer fideísta). Tendríamos entonces un verdadero «dialogue de sourds». La palabra filosofía sería equívoca. Para un positivista la metafísica no es filosofía (sino un galimatías mental con una pretensión ilegítima) y para un metafísico el positivismo no es filosofía (sino un juego infantil sin incidencia en la realidad). ¿A quién debemos hacer caso?

Dos observaciones son aquí oportunas:

b) La equivocación no se supera con la abstracción

No podemos evitar este círculo hermenéutico mediante una simple abstracción, es decir, buscando una noción más general y comprensiva, abstrayendo sólo los rasgos comunes a ambas filosofías. La filosofía aparecería entonces como el denominador común de todos los pretendientes a tan honorífico título. De ese modo, no llegaríamos más que a un concepto formal carente de la mayor parte de las características que muchas filosofías consideran esenciales. Probablemente terminaríamos en un concepto de filosofía como experiencia sensorial —ya que esto es quizás común a todos los contendientes filosóficos.

Un concepto meramente formal de filosofía, como el de filosofía como ejercicio último de la mente humana, no resuelve el problema, porque el tal concepto sería sólo engañosamente formal.

Desde el momento en que utilizamos palabras, somos tributarios de una cultura particular y por tanto de una particular concepción, al menos implícita, de la filosofía que excluye a otras. Dicho brevemente, la idea misma de formalismo no es puramente formal. Lo formal es sólo formal con respecto a un contenido material del cual se ha abstraído [3]. La formalidad cuantitativa, por ejemplo, depende de un conjunto de entidades cuantificables, de donde dicha formalidad se ha abstraído. Lo formal abstrae de un material dado, y si este material es otro, la formalidad no tiene por qué ser igual. Aquí sale a relucir de nuevo el *platonismo difuminado* como mito occidental (el contenido ideal de las cosas como su universal adecuado).

Por otra parte un concepto formal de filosofía no sería ya filosofía y, por ello, no nos diría lo que es filosofía tal como las distintas filosofías se entienden a sí mismas. La respuesta a lo que sea la filosofía es ya una respuesta filosófica a una pregunta filosófica y, por tanto, cae dentro del ámbito de aquella filosofía particular. Pertenece a una filosofía concreta —a menos que aceptemos que existe una meta-filosofía, con lo cual no hacemos sino desplazar el problema. Esta meta-filosofía constituye precisamente el mayor problema de la filosofía según muchas filosofías.

La noción de química no es química. La química se ocupa de problemas químicos, que son un tipo particular de transformación de substancias materiales. La noción de química es una noción aceptada en tanto que especie perteneciente al género de las ciencias naturales modernas. Por el contrario, la noción de filosofía es ya una cuestión filosófica. No pertenece a ningún género superior. Incluso si dijéramos que la filosofía es una clase específica de conocimiento, la misma cuestión de qué sea el conocimiento pertenece ya a un género que viene estudiado por la filosofía. La filosofía se ocupa precisamente de tal tipo de auto-reflexión. La filosofía se ha entendido siempre a sí misma como una disciplina de esta clase, una disciplina que pone en cuestión su propio quehacer y que pregunta por su identidad sin poder recurrir a una instancia ulterior.

Con lo cual se nos podría objetar que estamos ya dando un concepto formal de filosofía. A lo que respondemos con una doble observación.

En primer lugar, que la tal descripción formal no es suficiente para describir lo que sea filosofía. En efecto, un psicópata que se esté constantemente replanteando lo que está haciendo y pensando caería

3. «Die formale Philosophie heisst Logik» dice Kant congruentemente en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Akademische Ausgabe*, IV, 387).

dentro de la definición formal y es a todas luces evidente que no se trata de esto. Y si se nos dice que no nos referimos a individuos sino a disciplinas, dejamos ya el campo de lo formal para entrarnos en contenidos.

Pero, en segundo lugar, la tal descripción formal no puede pretender legítimamente abrazar todas las auto-comprensiones de filosofía. Puede imaginarse una filosofía *perennis*, por ejemplo, que esté críticamente convencida de que un tal auto-cuestionamiento es improcedente, autodestructor y sólo lleva a un proceso *ad infinitum*.

Estamos realmente en un círculo.

c) Se necesita un diálogo dialógico

No podemos salir de este círculo hermenéutico, pero podemos instalarnos en él, aceptando una comprensión forjada conjuntamente por las partes implicadas, es decir, reconociéndonos todos (los pretendientes a ser filosofía) dentro del círculo. Este círculo es el horizonte, variable con los tiempos y lugares, que constituye propiamente el *mythos* que permite la comunicación que luego el *logos* lleva a cabo. Resultará entonces filosofía lo que *nosotros* llamamos filosofía. Mientras nadie cuestione este *nosotros* el problema no aparece. Pero la interculturalidad es precisamente esta interpelación.

A diferencia de la tercera parte que tratará de investigar qué puede entenderse por filosofía en la India clásica, cuestionando precisamente el círculo, aquí presuponemos un cierto acuerdo respecto al hecho de que estamos hablando de la misma actividad humana, o al menos de actividades equivalentes; en una palabra, partimos ya del círculo filosófico.

Nuestra postura consiste, pues, en aceptar que no sabemos «a priori» qué sea filosofía. Tomamos el valor nominal de la palabra hoy en día y aceptamos las llamadas filosofías índicas como miembros con pleno derecho de una clase que no sabemos si es cerrada o si no debe incluso ser transgredida.

Debemos subrayar esta cautela a la hora de asignar a la palabra griega *filo-sofia* una validez fuera de su propio ámbito lingüístico. No sería ninguna tragedia si en la India, por ejemplo, no hubiera filosofía en el sentido griego y aun occidental del vocablo.

Para elucidar lo que sea filosofía debemos invitar al diálogo a todos los pretendientes a este nombre. Que el problema tenga una dimensión política no debería extrañarnos. Los pandits tradicionales de la India, por ejemplo, no habían sido invitados hasta ahora —y aún ahora muy tímidamente.

Para no repetir lo que he escrito largamente en otros lugares digamos solamente que el diálogo *dialógico*, a diferencia del *dialéctico*, intenta dejarse conocer por el otro, aprender del otro y abrirse a una posible fecundación mutua, sin por esto caer en un relativismo que se contradice a sí mismo así que se expresa.

1.2. *El modelo occidental moderno*

La *segunda inadecuación* consiste en comparar un concepto occidental de filosofía más bien moderno, como el que prima de Descartes hasta Husserl, pasando por Kant y Hegel, e intentar investigar si esta noción existe también en la literatura clásica índica. Este método admite acríticamente que la noción post-cartesiana de filosofía puede servir como paradigma. La más elemental sociología del conocimiento descarta que esta concepción moderna pueda ofrecer un modelo adecuado para nuestro tiempo y *a fortiori* para tiempos y espacios tan distantes como los de la India clásica.

Por otra parte, constatamos que en cualquier cultura suficientemente antigua y compleja podemos prácticamente encontrar cualquier manifestación del espíritu humano. La filosofía occidental no puede ser reducida a la noción post-cartesiana, ni siquiera a sus raíces platónicas y aristotélicas. De forma parecida, la filosofía índica no puede limitarse al Vedânta o a aquellos sistemas con una metodología basada en los *pramâṇa* o formas válidas de conocimiento, por ejemplo. Tanto en el subcontinente índico como en Occidente hay otras muchas formas de esta actividad que aún (provisionalmente) llamamos filosofía.

Es casi innecesario observar que nos ocupamos de una cuestión histórico-filosófica y no de un concepto exclusivamente geográfico. La filosofía índica clásica se cultiva hoy fuera de la India casi tanto como en la misma India. Ello es otra razón por la que usamos el adjetivo «índica». Y la llamada filosofía occidental se cultiva en Oriente tanto como en Occidente. Hemos dicho ya que Oriente y Occidente son símbolos antropológicos más que divisiones geográficas o históricas —aunque a largo plazo toda filosofía configurará y será configurada por su entorno.

Superar esta dificultad es más difícil de lo que a primera vista pueda parecer. Podemos fácilmente convencernos que la concepción moderna no puede ser el modelo para decidir lo que sea o no filosofía, pero si no poseemos otro modelo, o bien fácilmente caemos en un caos anárquico sin criterio ninguno y la cuestión cae entonces por su base, o bien nos vemos forzados a meramente extrapolar desde nuestras categorías.

El primer paso para acercarnos positivamente a un amago de solución consiste en relativizar, dentro de lo posible, las posiciones propias y abrirse al diálogo dialógico con el otro.

Pero ello, repetimos, no es tan fácil. Hablamos una lengua que condiciona nuestra manera de pensar, somos fruto de la cultura de nuestro tiempo que ha fijado igualmente nuestros hábitos de pensar, y poseemos convicciones arraigadas de las que no podemos, ni debemos, prescindir, pues desgajarían nuestro ser. Aceptar nuestras limitaciones, sin embargo, es ya un primer paso para superarlas, siempre que nos abramos al diálogo dialogal y no nos encerremos en nosotros mismos. Y esto es ya nuestro tercer punto.

1.3. *El solipsismo: ausencia de relación*

Si el enfoque índico y el occidental fueran tan radicalmente diferentes y mutuamente inconmensurables, en primer lugar ni siquiera podríamos percibir las diferencias y, por ende, ni siquiera hablaríamos de ellas. El hecho mismo de plantear la cuestión muestra que las posibles diferencias emergen en un horizonte común. Toda diferencia lo es sobre un trasfondo de identidad.

Ahora bien, este horizonte no puede pertenecer directamente a la filosofía. Este horizonte es lo que he denominado el *mythos* subyacente a cada filosofía: aquello que damos por supuesto y que por tanto no cuestionamos. Lo encontramos tan incuestionable, creemos tanto en él, que ni siquiera creemos que creemos en él. Es el mito.

El simple hecho de que dos filosofías radicalmente independientes comiencen un diálogo, esto es, entren en un contacto efectivo, implica ya alguna fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Algunas de las afirmaciones respectivas pueden parecer ofensivas, otras incomprensibles, otras extrañas y otras plausibles. Estas últimas son el trampolín para posteriores elaboraciones que conduzcan a incursiones de comprensión mutua y precisiones sobre los desacuerdos. Nada podemos decir acerca del carácter personal o impersonal de la Divinidad, por ejemplo, antes de clarificar lo que entendemos por esos vocablos (persona y Divinidad) que implican prácticamente toda una noción de lo que significa la realidad.

Dicho brevemente: al estudiar los diferentes enfoques de estos dos grupos de filosofías, el índico y el occidental, suponemos ya ciertas cosas en común; no son dos compartimentos estancos sin relación alguna. Son dos enfoques, unas veces complementarios, otras veces excluyentes, que forman parte de la urdimbre y la textura de la realidad misma —de la que nosotros tenemos noticia precisamente por lo que nos narran las distintas filosofías.

En otros lugares he introducido la noción de *hermenéutica diatópica* que nos ofrece el camino medio entre la absorción del concepto de filosofía (en este caso) por la noción occidental y la incomunicación total de un solipsismo cultural. No hay *universales culturales* únicos para la humanidad en todo tiempo y lugar, pero hay *invariantes humanos* —precisamente en relación trascendental a los universales culturales respectivos.

El solipsismo no se sostiene ni de hecho ni de derecho. No se sostiene de hecho, puesto que además de influencias mutuas desde los presocráticos, hace más de dos siglos que existe un cuerpo de doctrina y una actividad intelectual que se llama a sí misma «indian philosophy» —algunas veces utilizando tímidamente vocablos sánscritos.

El solipsismo tampoco se sostiene de derecho puesto que, sin necesidad de apelar a una razón universal o a un concepto de «a priori», ambas culturas muestran rasgos comunes visibles desde ambos lados. Cuando, debido a la colonización predominantemente británica, pensadores europeos o índicos hablaron de una filosofía índica, ello no fue sólo una estrategia del poder político o de mimetismo del colonizado, sino que se encontraron a todas luces rasgos evidentes que permitían y justificaban el apelativo de filosofía.

Este diálogo se viene celebrando no sólo desde tiempos antiguos a través de la influencia de ideas viajeras, sino también en los últimos siglos a través de reflexiones explícitas acerca de lo que pueda significar filosofía en estos dos mundos culturales.

Habiendo criticado tres métodos insuficientes, el camino a seguir es doble, sin poder aún decir si se trata de un mismo camino de doble dirección o de dos caminos distintos.

En esta segunda parte, intentamos seguir el camino que partiendo de la actividad filosófica comúnmente aceptada en Occidente emprende su viaje para comprender la cultura índica. La tercera parte intentará seguir la dirección contraria.

Indicaremos a continuación, algunos puntos de contacto y seguidamente algunas divergencias. Seremos más prolijos en las divergencias que en las convergencias por la obvia razón que estas últimas necesitan menos explicaciones.

2. RASGOS COMUNES

Intentando formular en términos contemporáneos (y, por tanto, ya culturalmente sesgados y limitados) una cierta autocomprensión común a los modos de filosofar índico y occidental, algunos de estos puntos de

contacto pueden parecer muy generales y casi universales. Pero esto no es así, como se vería con claridad si discutiéramos las filosofías africana y china, por ejemplo. Estamos todavía en un mundo indo-europeo. Concentrando y abreviando mucho una historia muy larga y prolija mencionaremos sólo algunos puntos.

2.1. *Un componente fundamentalmente cognoscitivo*

Nuestras filosofías poseen un componente predominantemente aunque no exclusivamente *cognoscitivo*. La naturaleza de esta cognición es una cuestión filosófica fundamental. Ahora bien, la cuestión epistémica no se identifica con el problema de la cognición. Ya en Grecia *epistêmê* (ciencia) y *gnôsis* (conocimiento) no eran sinónimos. *Technê* (arte) y *aisthesis* (percepción sensorial) también son conocimiento. *Jñâna* no es *buddhi*, ni *manas* corresponde a *vidyâ*.

El rasgo fundamental y específico del problema del conocimiento es que la respuesta necesita ser elaborada con los mismos datos del problema. Otro círculo. Para conocer lo que sea el conocimiento hay que conocer(lo).

Sólo podemos abordar la cuestión de la cognición de un modo cognoscitivo. Por más que utilicemos una variedad de distinciones (*jñâna*, *vidyâ*, *anubhava*, entendimiento, conocimiento, intuición, etc.) tendremos que terminar aceptando que no podemos saber qué es la conciencia, ni hablar de ella, sin conciencia. Lo hemos dicho ya, la cuestión del conocimiento es ya un problema de conocimiento. Ello no puede menos que ser así, puesto que se trata de una cuestión última, y todo problema último, esto es, irreducible a otro previo, no puede ser sino una tautología cualificada.

Esta cognición (*vidyâ*, *jñâna*, *gnôsis*, *Erkenntnis*, conocimiento...) presenta al menos tres características.

a) Dice algo acerca de la realidad

Este conocer toca de algún modo lo real. No se trata de algo que produzca simplemente exactitud o precisión. Es algo que nos dice cuál es el estado de la cuestión en cada uno de los campos que la misma filosofía ha acotado. Como ya entrevió Euclides y formuló Kant, la diferencia entre la matemática y la filosofía consiste en que la primera crea sus objetos construyendo sus conceptos, mientras que la segunda debe siempre tener las cosas delante de los ojos.

El conocimiento filosófico nos dice algo acerca de la realidad. Incluso si nos revelara el carácter ilusorio de las cosas, o que todo lo que

podemos decir de ellas son proposiciones correctas, esto sería también una afirmación (filosófica) sobre la realidad.

La actividad filosófica distingue entre el ser y el no-ser, lo real y lo irreal, *ṛta* y *anṛta*, *sat* y *asat*, *nitya* y *anitya*, verdad y falsedad; discierne y clarifica; disipa las dudas, descubre sus límites, o nos convence de que debemos afrontar una duda permanente, etc. En cualquier caso, la tarea de la filosofía consiste en descifrar la naturaleza de lo real —aunque nos diga que lo único real es la ilusión o la apariencia—. La filosofía tiene algo que ver con la realidad en cuanto tal. *Está subordinada a la realidad.*

b) Mediante una facultad humana

Una segunda característica es que esta cognición corresponde a una facultad humana —o superhumana, pero también humana— llamada *cit*, *buddhi*, *noûs*, *logos*, *intellectus*, *ratio*, *Vernunft*, *Verstand*, entendimiento, razón, experiencia, intuición, fe, o como se prefiera.

Estos órganos, facultades, capacidades, poderes, *dharma*, *indriya*, *deva*, *saṁskâra*, están a disposición del hombre bajo ciertas condiciones. Correctamente utilizados nos conducirían a la cosa real o a su umbral, aunque podrían también distraernos respecto a nuestra relación con la realidad, o decirnos que tal realidad es una quimera o una pesadilla. En cualquier caso, no es sino utilizando correctamente estos órganos, instrumentos, mediaciones o *prameya* como llegamos a ser conscientes de nuestra verdadera situación. Ambas tradiciones han analizado minuciosamente los órganos de conocimiento y los modos de conocimiento válido. Tanto en Oriente como en Occidente tenemos una enorme variedad de nombres que designan nuestras facultades cognitivas y nuestros modos de obtener conocimiento (todo tipo de *manas*, *jñâna*, *prameya* y *pramâṇa*).

En una palabra, este conocimiento sea lo que fuere, luz divina, intelecto agente, iluminación superior, participación cósmica, evidencia objetiva, convencimiento psíquico, etc... ha establecido su sede en el hombre. *La filosofía se halla subordinada al hombre.*

c) Sujeto a un proceso aleatorio

Este elemento cognoscitivo puede ser una perla ya formada o una semilla que debe aún crecer; pero en cualquier caso, hay que buscarlo, cultivarlo, merecerlo, recibirlo. No está ahí; no es inmediatamente dado a todos. Es fruto de un proceso aunque éste no sea homogéneo o paulatino. Aunque pueda ser instantáneo como un relámpago, el

mismo relámpago ha debido ser nube por mucho tiempo antes de revelarse como luz.

Llamamos a este proceso aleatorio porque no es automático, ni con garantía de éxito. La religión promete; la filosofía acucia. El arte atrae; la filosofía desafía. El proceso de la filosofía no es necesariamente un progreso hacia la verdad o un acercamiento a la meta. Muchos lo creerán así pero otros opinarán lo contrario. Pero ninguno de los dos lo sabe con seguridad. La filosofía tiene una dimensión fáustica, mefistofélica, tentadora. El *sannyâsin* ha desafiado al saber; hay una locura de la Cruz.

Esto significa que hay una disciplina filosófica, peligrosa y difícil, sea que abarque al hombre entero, incluyendo la sociedad, sea que concierna sólo al intelecto o envuelva también la voluntad. El filósofo podrá ser bien o mal visto, tener autoridad o no tener poder, ser un sabio o un soñador; pero en todo caso representa un ser inquisitivo, un tanto especial, original, poco menos que con un estilo de vida propio. La filosofía podrá ser un estorbo o una joya, pero en todo caso no es una flor natural. *La filosofía es un fruto cultural.*

2.2. *Se ocupa de la pregunta por la verdad*

Seguimos nuestra inquisición diciendo que la filosofía tiene que ver, de un modo u otro, con algo llamado verdad, *satyam*, el ente, el ser de lo que aparece o lo que es. Por el hecho de existir dificultades enormes para hallar la verdad, es por lo que algunas tradiciones comienzan a diferenciar entre filosofía y teología, o entre filosofía y religión, entre la mera teoría y la praxis, etc. Entonces la filosofía adquiere un significado más restringido. Religión sería el peregrinaje existencial hacia la salvación humana (liberación, realización, plenitud, transformación, aniquilación...). Teología sería la interpretación de este peregrinar desde su propio fin. Y filosofía la hermenéutica de tal peregrinaje durante el trayecto.

Verdad es ya una palabra excesivamente cargada de sentido. Hubiéramos podido igualmente decir que la filosofía se ocupa de la bondad o de la belleza. Decimos verdad porque la filosofía, siendo fundamentalmente cognoscitiva, es consciente de que pregunta por la realidad y lo que co(r)responde a la pregunta es la verdad (de la respuesta) —que evidentemente puede ser criticada o falseada.

a) Última

Podemos establecer muchas distinciones de planos, pero la filosofía mantiene una cierta pretensión de ultimidad. Aun cuando la filosofía re-

nuncie a interferir con otros planos de conciencia, otros grados de conocimiento, o actividades humanas, no renunciará a la reivindicación de que las afirmaciones filosóficas no pueden ser ignoradas, porque de algún modo se hallan implícitas en cualquier proposición, sea de la naturaleza que sea.

Puede que la filosofía no descubra todo lo que pertenece a la realidad, y que ni siquiera tenga la última palabra, pero recaba para sí siempre un poder de veto. Las instituciones religiosas, políticas, o las que sean, pueden prescribirnos hacer o creer algo. Si no está clarificado por el discernimiento filosófico, la filosofía, al menos, protestará contra todo lo que considere un abuso de poder o una transgresión de funciones. Hoy en día puede que la filosofía haya sido destronada, pero no ha renunciado a su origen noble.

Hay otro comentario que hacer. Hemos empleado la palabra *verdad*. Ahora bien, no cualquier verdad es objeto de la filosofía. Podríamos decir que es la verdad última o la Verdad con mayúscula. Pero esto requiere la triple cautela de este capítulo.

No toda verdad es explícitamente filosófica. Sólo aquellas verdades irreductibles a cuestiones más fundamentales, o relacionadas con ellas, constituyen el objeto de la filosofía. La filosofía se ocupa fundamentalmente de situaciones-límite, conceptos-límite, etc. No puede delegar sus funciones en ninguna actividad ulterior. En ese caso, ésta última constituiría el genuino quehacer filosófico. Hemos dicho «fundamentalmente», porque en ocasiones se ocupa de nociones y problemas que sólo mediatamente se dirigen a ese objetivo último —como quiera que se conciba este objetivo.

Dicho de otro modo, si el fin último del hombre es la plenitud humana mediante la comunión con lo real, y lo real es Dios o Brahman y el nombre de la meta, *sôtêria* o *nirvâṇa*, la filosofía se ocupará de todas aquellas cuestiones que se relacionen directa o indirectamente con el fin y con los medios. Hasta la gramática puede estar al servicio de *mokṣa*, tal como las tradiciones hindú y cristiana han afirmado. Pero si estudiamos gramática descubrimos muchas gramáticas, reglas internas y estructuras lingüísticas, de modo que *mokṣa* puede mostrarse alcanzable por muchos caminos. Los medios indirectos proliferan y se vuelven cada vez más autónomos. Además, si la meta misma se relativiza o pasa a ser vista de modo diferente, los medios también cambiarán. Llegamos así a una situación pluralista: la existencia de muchas filosofías que hablan de modos diferentes sobre cosas distintas, ya que estas cosas desempeñan la equivalente función homeomórfica de orientarnos en el mundo, o como queramos decirlo. La filosofía tiene que ver con la Verdad. *Está al servicio de la verdad.*

Hemos colocado la verdad entre los rasgos comunes a pesar de una opinión contraria que coloca este punto entre las diferencias. Mencionamos esta opinión porque nos sirve de ocasión para una observación más general.

Es indiscutiblemente cierto que entre la concepción vedántica de *satyam* y una cierta concepción predominantemente anglosajona de *truth*, la diferencia no puede ser más palmaria. Mientras que la misma palabra *satyam*, literalmente *entidad*, sugiere que la verdad es la cosa en cuanto que es, la palabra *truth*, por el contrario, sugiere confianza, fidelidad y puede ser más fácilmente considerada como la coherencia intrínseca que encontraríamos en cualquier afirmación de manera que podamos confiar en ella. La diferencia entre el Vedânta y la filosofía analítica es ciertamente grande. Ambas tienen una idea distinta de lo que sea verdad y de lo que sea la verdad —de su contenido y de su noción. Pero ello no impide que no discutan precisamente estos dos mismos problemas.

Pero además ni toda la filosofía índica es el Vedânta ni toda la filosofía occidental, ni siquiera la moderna, es analítica o positivista. Hay otras muchas concepciones de la verdad en ambos mundos y, en última instancia, tanto las unas como las otras tratan de algo cuyo símbolo bien podría ser lo que solemos llamar verdad.

Nuestra observación general consiste en subrayar la relativización de las respectivas doctrinas de manera que no podemos erigir a ninguna de ellas en criterio absoluto de comparación.

b) Subjetivamente objetiva

Hay otro rasgo de la filosofía relacionado con esto. Esta verdad no es exclusivamente objetiva. Ella implica, o más bien nos co-implica a nosotros, los sujetos. Pero por otra parte, tampoco es exclusivamente subjetiva. Pretende decir algo sobre la naturaleza de la realidad, del *idaṁ sarvam* en el que también nosotros nos encontramos. Lo que está en juego en el filosofar no es sólo el *manas* (el pensamiento), sino también el *manuṣya* (el pensante), e incluso lo que la escolástica occidental, siguiendo a Aristóteles, llamó *intellectus agens*. No es preciso citar a Râmânuja, Madhva, Fichte o Hegel para mostrar lo que decimos. Podemos expresarlo de otro modo. La filosofía pretende ser objetiva en el sentido de que no se satisface con la simple afirmación de sentimientos subjetivos y opiniones privadas. Aspira a la verdad, y esta aspiración es inherente a la filosofía. Pero esta pretensión es la pretensión del sujeto. Esta pretensión es la dimensión subjetiva de la filosofía. Hemos dicho que es subjetivamente objetiva. Investiga, para

nosotros y en nuestro lenguaje, cómo son las cosas y nuestro pensar sobre ellas. Obviamente es un asunto de disputa filosófica decidir hasta qué punto son universalmente válidas en el espacio y en el tiempo las propias afirmaciones filosóficas. Esto no hace sino reforzar nuestra idea. La misma discusión filosófica sobre la objetividad muestra que la filosofía es subjetivamente objetiva. La filosofía tiene algo que ver con el filósofo. *Depende del tipo de persona que seamos.*

Acaso la diferencia entre el pensar filosófico, común a ambos grupos de filosofías, y el pensar que pudiera llamarse no-filosófico estriba precisamente en esto que acabamos de decir. El pensamiento ingenuo oscila entre dos extremos: el realismo acrítico (las cosas son como las vemos) y el idealismo igualmente acrítico (las cosas son como las imaginamos —o pensamos—). La filosofía aspira a decir algo sobre la realidad que sea verdad y que sea nuestra verdad —una verdad humana.

c) Constantemente buscada

Desde la *zêtoumenê epistêmê* de la *Metaphysica* de Aristóteles y el *jijñâsâ* de los *Brahma Sûtra* de Bâdarâyana, la filosofía es una búsqueda permanente, una actividad interminable. Ni siquiera para el *comprehensor* cristiano y el *jîvanmukta* vedántico tiene fin la búsqueda, ya que Dios y Brahman son infinitos. La sabiduría filosófica ha de ser cultivada, exige una disciplina de toda la persona o de aquello que hace a la persona «persona». Ha de conquistarse aunque la visión final fuera un don gratuito de lo Alto. Esto nos lleva a la siguiente afirmación fenomenológica: la Verdad es aquello que buscamos (no necesariamente lo que creemos haber encontrado).

Con ello cabalgamos ya sobre nuestro tercer punto. La filosofía es una actividad, la búsqueda del conocimiento de las cosas exige una *Anstrengung des Begriffs* diría Hegel, un *mumukṣutva* diría Śankara, una disciplina del pensar diría la escolástica cristiana y Descartes, una pureza de vida subrayará la escolástica buddhista y Râmânuja —para dar algunos ejemplos al azar. Cuál sea la parte de la mera razón y cuál la de la voluntad, la del corazón y aun la de la vida entera serán temas de discusión entre las diversas filosofías.

2.3. *Una función liberadora*

Suele decirse a menudo que la filosofía índica pretende tener una función salvífica, mientras que la occidental es más sobria y se limita a investigar lo que las cosas son. Esto no es del todo cierto y nos ofrece otro ejemplo de los malentendidos que pueden ocurrir cuando no se

aplica una hermenéutica diatópica con rigor. Lo que ocurre es que la noción que se tiene de salvación suele ser muy distinta. Pero ambos tipos de filosofía, mantenemos, aceptan la frase evangélica de que la verdad nos hará libres, esto es, nos libera, nos salva. Veamos algunas características.

a) Implica y exige una praxis

La actividad filosófica por especulativa que sea exige un factor de praxis, de acción. Esta praxis es triple.

Es una praxis *anterior* a la actividad filosófica. Ésta exige una preparación como ya hemos dicho. Hay que disponerse a bien filosofar.

Es además una praxis *inherente* a la misma filosofía. Pensar es una actividad, una *epimeleia* del alma, buscando el *logos* recto, según una definición de origen platónico.

Pero en tercer lugar, el mismo pensamiento cambia al sujeto pensante. La praxis filosófica transforma al mismo lenguaje. Recordemos el juego de palabras medieval: *cogitare quasi coagitare vel simul agitare*. O como decía más seriamente Varrón: *cum cogitamus quid et eam rem agitamus in mente*. El *cogito* no es solamente *co-agito* sino basicamente *co-ago*. Estamos insinuando que la mera cogitación coacciona —la realidad...

Sea de ello lo que fuere aún hay más. La misma actividad filosófica brota de una situación existencial que depende de la praxis. La praxis en la que estamos implicados condiciona los parámetros y los objetivos de nuestro pensar, y en la última instancia impregna todo nuestro pensar. La relación entre teoría y praxis es dialógica. La filosofía tiene algo que ver con el mundo. *Es relevante para el mundo*.

b) Produce felicidad

Tanto en una como en la otra tradición se afirma que la actividad filosófica es *ars vitae*, que es una virtud cuyo fruto es *ânanda*, *eudemonia*, paz del alma y tranquilidad del espíritu, aunque sea un acicate para seguir en la búsqueda de la realidad de las cosas. La claridad que la filosofía ofrece lleva a la superación serena de la ansiedad que carcome al hombre.

Si esta felicidad se considera completa en esta vida o en otra, o si bien permanece siempre imperfecta es motivo de discusión y depende de las distintas concepciones de la filosofía.

Sin tener en cuenta distingos importantes, podríamos convenir en aseverar que ambas tradiciones están de acuerdo en que el hombre

busca la felicidad y que ésta sólo es humana si integra de alguna forma u otra las exigencias de la actividad pensante. Una buena actividad no basta, para decirlo muy llanamente, hace falta la conciencia de la buena acción.

c) Desemboca en una transformación

La actividad filosófica no es neutral. Desde la *República* de Platón hasta la íntima relación entre brahmino y kṣatriya en las Upaniṣad la filosofía se encuentra íntimamente ligada con la política. No hace falta esperar a Marx para establecer esta conexión. Toda la historia de la filosofía es una confirmación de ello.

El conocimiento, incluso el más especulativo, no es neutral. Recordemos la afirmación upanishádica: *sa ya ha vai tat paramaṁ brahma-veda brahmaiva bhavati*: «Aquél que conoce el Brahman supremo se convierte en Brahman» —que inspiró el lema de las Upanisad frecuentemente citado por Anquetil Duperron, su primer traductor al latín: *Quisquis Deum intelligit, Deus fit* («Aquél que conoce a Dios se convierte en Dios»). La escolástica cristiana dice algo similar. Recordemos tan sólo la noción de la *visio beatifica*.

Éste es otro modo de decir que la actividad filosófica tiene un cierto poder salvífico. Aporta claridad, unión, paz, felicidad, solución o disolución de los interrogantes humanos. Nos pone en comunión con lo real o nos permite hacernos similares a ello. *La filosofía tiene algo que ver con la realización.*

Esta transformación será valorada diferentemente y podrá extenderse desde lo cósmico hasta lo individual pasando por lo político, pero no deja de ser una transformación de las estructuras básicas de la realidad. Precisamente la crítica no filosófica a la filosofía acusa a los filósofos de creerse importantes siendo así que no sirven para nada. Esto es lo que ha llevado a reaccionar aristocráticamente y afirmar que ciertamente la filosofía no sirve para nada porque está por encima de toda servidumbre.

La actividad filosófica cambia el mundo, incluido el sujeto. Tiene un poder transformador. En inglés la misma palabra *know* (conocer) está relacionada con *can* (poder) y ambas proceden de la raíz *gno-*, en sánscrito *jñâ-*. En alemán *kennen* (conocer) y *könnnen* (poder, ser capaz) están aún más claramente relacionadas. Algunos dirán que conocer es convertirse en lo conocido y transformar al conocedor y lo conocido. Muchos definirán la filosofía como auto-realización consciente. En pocas palabras, *la actividad filosófica no es indiferente a la vida*. Es algo central tanto para el hombre como para la realidad

misma. Ni para el hombre ni para el mundo es indiferente el filosofar. Esto es así incluso cuando la filosofía es considerada simplemente como una disciplina para el uso correcto de las palabras. Las palabras son importantes.

Éstos nos parece que son algunos de los rasgos comunes a la actividad filosófica tanto de Occidente como del subcontinente índico.

A continuación describiremos algunas diferencias.

3. DIFERENCIAS

La misma preocupación por las diferencias delata ya un modo de pensar más propio de Occidente que de Oriente —el cual se interesa más por lo común que por lo distinto—. Hay, sin embargo, un gran peligro en las simplificaciones excesivas y las generalizaciones infundadas, como cuando se describe a Occidente como analítico y a Oriente como sintético, o al primero como interesado en cosas terrenales y al segundo en celestiales, etc. Hemos insinuado ya que en cualquier cultura suficientemente madura encontramos prácticamente toda la gama de actitudes humanas y ejemplos para cualquier posición posible. No obstante, podemos afirmar *cum grano salis* que el espíritu occidental, especialmente el semítico, es sensible a la diferencia, consciente de ella, y preocupado por la misma, mientras que el espíritu oriental está más interesado por la identidad, intrigado y fascinado por ella. Así pues, la pregunta misma acerca de las diferencias es una cuestión más típicamente occidental, mientras que la búsqueda de la identidad es más propiamente índica. Pero estamos aún en la perspectiva occidental.

Después de lo dicho se comprenderá que las diferencias importantes no puedan consistir en diversidades accidentales parecidas a las que encontramos en el seno de las mismas tradiciones. Las diferencias que interesan, de haberlas, deben surgir del mismo meollo de las respectivas culturas.

Describiremos tres diferencias fundamentales. La una está en la base de la actividad intelectual del hombre, la otra forma parte de la constitución de la cultura y la tercera pertenece a nuestra situación en el mundo. En una palabra, el hombre es un ser pensante, pero acaso piensa diversamente; el hombre es un animal parlante, pero quizás sus lenguajes sean básicamente distintos; el hombre vive en el mundo, pero este mundo no tiene por qué ser el mismo.

En el fondo estas tres diferencias provienen de una raíz única. Y ello nos parece una confirmación de que nos encontramos en una

buena vía. Tratándose de filosofía, como última sabiduría o actitud última del hombre frente a la realidad incluido sí mismo, si hay alguna diferencia radical sólo puede yacer en la raíz misma del ser humano tal como se entiende él a sí mismo en el mundo de los hombres, de las cosas y de los dioses. Las tres diferencias no son pues más que una triple formulación de una experiencia humana fundante.

Apuntamos aún que estas diferencias sólo son visibles desde la interculturalidad. Nadie conoce su mito. Esta interculturalidad es acaso el *kairos* esperanzador de nuestro *chronos*. En rigor, ni existe «la mente oriental» ni la «universalidad occidental».

3.1. *Formas de pensar: representativa y presentativa*

Hemos ya mencionado una dirección del pensar que pregunta por aquello que hace que las cosas sean diferentes, y otra dirección que investiga lo que las hace ser iguales —a pesar de la relación dialéctica entre identidad y diferencia.

Pongamos un ejemplo que nos permitirá ser breves: la Divinidad. Occidente la buscará en aquello que es diferente de todo el resto (Dios), el subcontinente índico en aquello que es idéntico con todo lo que hay (Brahman). Cuando se pregunta por lo que una cosa realmente sea, una forma de pensar busca la diferencia, mientras que la otra busca la identidad. La una se preocupa por la trascendencia, la otra por la inmanencia. De aquí al camino de la exterioridad y al camino de la interioridad no hay más que un paso. Sin embargo, no debemos dar demasiado apresuradamente tal paso. Interno y externo podrían convertirse en externo e interno si cambiamos nuestro sistema de valores, la dirección de nuestro caminar.

Cuando, por ejemplo, Albert Schweitzer caracterizó a las religiones occidentales (el cristianismo, sobre todo) como *Weltbejahende* (afirmadoras del mundo) y a las orientales como *Weltverneinende* (negadoras del mundo), se olvidó de su propio mito, puesto que ambas religiones quieren ser afirmativas de la realidad y de la vida, así como del mundo. Lo que ocurre es que mientras que para Schweitzer este mundo visible es real, para la otra concepción, según nuestro autor, este mundo meramente visible es lo menos importante. El camino de la interioridad del otro no es la senda del intimismo y de la irrealidad escapista que ve el uno, así como el camino de la exterioridad del uno no es tampoco la senda de la distracción y de la superficialidad que ve el otro. Pero tampoco es que vengan a decir lo mismo. Son lenguajes diferentes —y las traducciones literales son la letra que puede matar, mientras que las metafóricas son locuciones que pueden extraviar.

No hay un común denominador, sino que las relaciones son como entre números primos. La traducción es un arte.

La sabiduría china dice popularmente que los pensamientos más secretos de un hombre (enamorado en especial, pero no exclusivamente) son los más visibles y que los más patentes son los más latentes (acaso incluso inexistentes).

Hemos dicho que preguntar por los diferentes enfoques de la actividad filosófica supone ya un enfoque filosófico particular que delata un cierto sesgo occidental. Pero hay que notar, igualmente, que este enfoque denota, por otra parte, un cierto afán de sincretismo, que se supone superficialmente que es más afín a la mentalidad oriental. De hecho, un enfoque más típicamente índico no preguntaría qué es *lo diferente*, sino qué es *lo erróneo* en otro sistema, y muy a menudo se entiende el error como otra perspectiva, de modo que desde otro punto de vista podría comprenderse al *pûrvapakṣin*, al objetante (equivocado), aunque acto seguido esta perspectiva sea rechazada como inferior o no adecuada.

Lo erróneo puede ser rechazado como falso, pero también superado como incompleto. Lo diferente puede ser combatido como incompatible, pero también aceptado como complementario

He caracterizado en otros lugares estos dos modos de pensar como dominados por la primacía del principio de identidad y la del principio de no-contradicción respectivamente. Estas dos formas de pensar encauzan la especulación filosófica en dos direcciones diferentes aun cuando se pretenda lo mismo. El no tener esto en cuenta puede ser la causa de muchos malentendidos acerca de problemas fundamentales como los de Dios/Brahman, personal/impersonal, religión/política, etc.

Precisemos que por formas de pensar entendemos aquellas maneras por las cuales el hombre cree llegar a la inteligibilidad. Por inteligibilidad entiendo aquella situación en la cual el hombre está intelectualmente convencido de la verdad de algo. La experiencia intercultural nos muestra que lo que convence a unos no tiene por qué convencer a todos necesariamente.

Occidente, sobre todo después de Descartes, e indoctrinado por la *forma mentis* de la ciencia moderna que es el pensar algebraico, tiende a *creer* que la inteligibilidad es la igualdad. Entendemos que tres más dos son cinco porque 3+2=5. Nos parece evidente porque hemos conseguido la igualdad 1+1+1(=3) + 1+1(=2) = 5. Y, en efecto, igualdad es sinónimo de una cierta inteligibilidad, pero sería reduccionismo fatal (del que está tentada la modernidad) identificar (reducir) la inteligibilidad a la igualdad. Es para mí inteligible que el todo no tiene porque ser igual a la suma de sus partes.

Esto no significa en manera alguna que no haya criterios de inteligibilidad y distinciones necesarias entre convencimiento e inteligibilidad. No todo lo que no entra en nuestro modo de pensar es irracionalismo, sino sólo aquello que contradice el principio de no-contradicción —dentro de los límites del pensar que lo formula.

Intentemos resumir esta diferencia en una fórmula, aunque, como todas las fórmulas, vulnerable sin su caparazón exegético.

La forma dominante del pensar occidental es la *representativa*. El pensar nos re-presenta las cosas, nos re-hace en cierta forma la realidad en nuestra mente. El pensar es representación. Y las formas del pensar son formas de representación que deben ser examinadas convenientemente para que estemos ciertos de que la representación es genuina. La verdad es, en último término (a pesar de las distinciones de la lógica moderna), una *ad-aequatio* entre la representación y lo representado. El mundo del filósofo es el mundo de la mente y una cierta filosofía nos llegará a decir que la representación tiene prioridad con respecto a la burda objetividad del llamado mundo exterior.

La forma dominante o, acaso mejor, característica del pensar índico es la *presentación*. El pensar nos presenta, nos asienta la realidad en nuestro regazo, por así decir, nos presenta las cosas mismas, no ya poniéndolas delante de nuestra mente (lo que sería ya representación), sino haciéndonos participar en ellas, jugando con ellas, podríamos añadir teniendo en cuenta la gran importancia del juego (*lîlâ*) en la cultura índica. La verdad no está en el intelecto sino en las cosas mismas. El verdadero conocimiento no es el espejo fiel de lo que es, sino la misma identificación con lo que es. El mundo del filósofo no es el mundo de la mente, sino el mundo real; es él quien está presente en la realidad puesto que se ha identificado con ella. De ahí que el tachar a la filosofía índica de a-crítica y no ilustrada se deba simplemente a una *ignoratio elenchi*.

Intentemos explicarnos.

a) La filosofía imparativa

Esto nos lleva a otra tesis fundamental que he desarrollado en otras ocasiones: no existe la filosofía comparativa. Hay sólo lo que he llamado filosofía *imparativa* (del latín medieval *imparare*, aprender), es decir, una filosofía que aprende de las otras y que las evalúa críticamente desde el punto de vista propio. No existe una plataforma neutra desde la que pueda llevarse a cabo ninguna comparación filosófica im-

parcial. El punto de vista desde el que se enjuicia (compara) la otra filosofía pertenece ya a una filosofía particular.

Para cualquiera de nosotros puede haber algunas filosofías más convincentes que otras. Pero, en última instancia, las filosofías pueden ser mutuamente inconmensurables en la medida en que crean sus propios criterios de evaluación. Cada cual cree más convincente aquella filosofía que está más en consonancia con la propia —muy a menudo implícita.

Al descubrir varios enfoques posibles en la actividad filosófica estamos relativizando ya todas las filosofías. Ahora bien, aquí puede adoptarse una doble actitud. O bien esta relatividad constituye ya una postura filosófica más básica, o bien tendremos que suscribir un cierto pluralismo en filosofía. En el primer caso asumimos una especie de postura metafilosófica. Pero prácticamente ninguna filosofía quedaría satisfecha con ser sólo una perspectiva, porque la misma elección o justificación de la perspectiva es un problema filosófico que cualquier filosofía crítica tiene que justificar. El problema se desplaza entonces a justificar la perspectiva propia. Una filosofía de las filosofías es ya otra filosofía, pero no una filosofía comparativa desde una plataforma neutral.

Conocida es la parábola índica posiblemente de origen buddhista (*Udâna* VI, 4) aunque luego apropiada y reinterpretada por jainas, śivaitas y otros muchos hasta Śrî Ramakrishna. El original habla de ciegos de nacimiento a quienes el servidor del rey les muestra un elefante. Más adelante se habla de seis filósofos (representando posiblemente los seis sistemas filosóficos tradicionales) que se encuentran en una habitación oscura en la que se introduce el elefante. Ciegos y filósofos (la ironía es mía) debían discutir la realidad que se les presentaba. Para uno es una pared, para otro una columna, para un tercero un gran hueso, etc. Evidentemente todos están en el error —excepto naturalmente el *râjâ* que les ha preparado la jugarreta y que conoce todo el elefante. Pero todos queremos ser el rey.

Debemos evidentemente escucharnos los unos a los otros; aprender, desde nuestros presupuestos, de las filosofías de los demás y seguir luego discutiendo sobre la naturaleza del elefante a quien nadie ha visto. Por esto, he llamado también *filosofía dialógica* a esta *filosofía imparativa*. Pero, evidentemente, aun reconociendo que hay un algo inagotable, no podremos dejar de defender que por lo menos para nosotros, situados en aquel lugar del espacio (y del tiempo), nuestra perspectiva es la más adecuada.

En el segundo caso, esto es, si reconocemos la irreductibilidad de los puntos de vista, aparece entonces el problema del pluralismo.

b) El pluralismo

El pluralismo es una actitud humana que surge del reconocimiento de que hay sistemas de pensamiento, modos de dar sentido al mundo, métodos de analizar lo real y formas de comprenderlo que son mutuamente irreconciliables, de tal modo que nos quedamos sin criterio superior para poder decidir en favor de una u otra filosofía, excepto que desde nuestro criterio defendemos la nuestra. La inevitabilidad del pluralismo se nos aparece después de haber experimentado la propia contingencia que no puede pretender agotar toda la verdad. Por esto el pluralismo es siempre provisional y no puede ser absolutista.

La existencia de filosofías que después de todos los esfuerzos imaginables siguen siendo mutuamente incompatibles, nos sitúa en el dilema o bien de estigmatizar todos los demás sistemas excepto el nuestro, o bien de reconocer la incapacidad radical de nuestra mente para poseer un esquema de inteligibilidad universalmente válido y, por tanto, aplicable a todo el espectro de la experiencia humana. Esto nos aproxima a la sospecha, todavía más preocupante, de que el intelecto humano, o quizás el intelecto como tal, no sea el espejo perfecto de toda la realidad o, con otras palabras, que la realidad no sea totalmente transparente para el intelecto, de modo que pueda tener zonas opacas. Acaso la función del intelecto sea la de presentarnos el mundo, pero no de representarlo.

Nos estamos refiriendo a algo más fundamental que al perspectivismo y a la relatividad, es decir, a las nociones filosóficas que afirman que cada filosofía adopta una cierta perspectiva y está relacionada con una cosmovisión particular. Podemos comprender que bajo cierta perspectiva el mundo físico aparezca como ilusorio y desde otra como real, por poner un ejemplo. Pero no podemos omitir la cuestión posterior de la validez de las perspectivas correspondientes y de los fundamentos que llevan a ellas. El diálogo conduce a disipar muchos malentendidos, pero también a darnos cuenta de incompatibilidades de hecho insuperables.

El reconocimiento del pluralismo, inquietante y en ocasiones humillante, no puede ser superado por ningún artificio teológico o sobrenatural. Incluso si Dios nos revelase la verdadera naturaleza de las cosas o simplemente cuál sea la verdadera filosofía, comprenderíamos ese lenguaje divino con nuestras facultades humanas y por tanto *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, esto es, recibiríamos la revelación divina en nuestros limitados moldes terrestres.

Tampoco se resuelve la dificultad, como han pretendido algunos agudos teólogos, diciendo que Dios, al revelar a algunos la verdad, les ha dado al mismo tiempo el entendimiento correcto de esa Revelación.

Aun aceptando esto, queda otra dificultad insuperable: ¿cómo superar, entonces, el solipsismo?

La experiencia divina puede ser que se valide a sí misma y a quienes la han recibido, pero desde el momento en que tratamos de comunicarla o de legitimarla *ad extra* tenemos que adoptar un lenguaje humano que descansa sobre la base contingente de todo humano lenguaje. Podríamos tener una filosofía que reivindique llevar el sello de Dios, pero esta reivindicación es *nuestra* reivindicación y el otro tendría que reconocerla con sus propias luces.

¿Cómo comunicamos a otros convincentemente este privilegio nuestro? Por lo menos, tendrían que entendernos. Tendrían que aceptar que nuestra filosofía reclama autoridad absoluta —y hay varias, para hacer peor el caso—. Tendrían no sólo que reconocer, sino incluso que respetar esta pretensión. Ahora bien, a menos que la iluminación divina les inunde, esta pretensión que unos claman y otros no, no haría sino acrecentar la inconmensurabilidad, esto es, el pluralismo, o bien caer en la primera parte del dilema; esto es, que solamente *nosotros* (solipsísticamente) poseemos la verdad —aunque, si hay más de un pretendiente a una revelación divina, no puede ya aceptarse la primera parte del dilema sin caer en un dogmatismo arbitrario.

El pluralismo nos revela nuestros propios límites y los de la misma filosofía.

El límite de la filosofía sería, de este modo, no sólo otras filosofías, sino la realidad misma, de tal manera que ni siquiera la suma de todos los *darśana* posibles daría una visión completa de la realidad. La realidad no es sólo el elefante, sino la habitación oscura y todos los sujetos (y objetos) que ella contiene. Un conocimiento perfecto puede conocer todo lo que puede conocerse, pero esto no equivale necesariamente a todo lo que es —a menos que identifiquemos gratuitamente ser y conocer, *esse* e *intelligere*, *sat* y *cit*—. En última instancia, muchos tipos de monismo y de monoteísmo son puestos aquí en tela de juicio. Pero éste no es nuestro problema ahora, aunque indirectamente se halle conectado con él.

Cuando muchas filosofías (no sólo de la India) insisten en la experiencia como fundamento último del pensar, están ya afirmando que la comunicación humana sólo es posible si se participa de una misma experiencia, y esto nos introduce ya en nuestro tercer punto.

c) El concepto y los campos de conciencia

Conocida es la frase de Whitehead según la cual toda la filosofía occidental no es sino una nota a pie de página a la filosofía de Platón.

Aunque la *Process Philosophy* inspirada en su pensamiento representa un gran paso hacia la eliminación de la substancia, no creo que la mencionada frase deje de valer también para Whitehead, así como para Bergson y tantos otros que han querido romper la inmovilidad de la realidad, que no necesita estar quieta para ser inteligible. La genialidad del Sócrates platónico estriba en introducirnos a la experiencia del concepto como el esquema más universal de inteligibilidad.

A pesar de la duda o la sospecha de que pueda existir una alternativa al concepto, no creo que existan en Occidente muchas filosofías que se hayan atrevido a desafiar a Sócrates. El concepto parece ser el instrumento indiscutido e indiscutible de la filosofía. Dejo de lado la cuestión histórica de si siempre el concepto se ha entendido como una abstracción intelectual, como un universal. Sabido es que tanto el concepto como la idea presentan sobre todo al principio una flexibilidad sorprendente. Los conceptos son llamados *passiones animae* desde Aristóteles hasta Boecio y la misma palabra *idea* no es en Platón sino el vocablo más vago y menos empleado para referirse a nuestra problemática.

No debemos entrar ahora en la rica reflexión occidental sobre el concepto y sus distinciones respecto a idea, noción, predicado, objeto, intuición intelectual, pensamiento, etc. Desde Sócrates a Husserl pasando por Tomás de Aquino, Ockham, Duns Escoto, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Frege... hay un gran arco por debajo del cual circula un río caudaloso, pero las aguas son siempre conceptuales.

Para nuestro propósito, y apoyándonos en la etimología latina, tomamos el concepto como el resultado de aquella operación de la mente que ha reunido en una cierta unidad (*conceptus*, *concipio*, *con-capio*) a varios objetos. Un concepto es un universal —aunque luego se discuta sobre la naturaleza y la consistencia ontológica de los universales—. El concepto es concebido por la mente y se convierte así en el instrumento propio de la mente formando el puente entre ésta y las cosas. Manejando conceptos y buscando sus relaciones pretendemos conocer las cosas que representan y las conexiones reales entre ellas. Toda la ciencia moderna se basa en esta creencia de que la realidad, sea ésta lo que sea, sigue el orden de sus representaciones conceptuales.

Quisiera ahora presentar una hipótesis como clave interpretativa para entender algo muy central del pensamiento índico. Acaso incluso el turista cultural encuentre aquí una clave hermenéutica para muchas de sus perplejidades: la facilidad con que «mienten» los habitantes del continente índico, por ejemplo. No dicen lo que las cosas son, no dan información objetiva, sino que responden según creen que deben

responder de acuerdo con las circunstancias. No manejan conceptos objetivos sino estados de conciencia.

Quiero decir lo siguiente. Los pilares de la especulación upanishádica no son los conceptos. Apenas hay allí descrito un concepto. Y si los buscamos los encontramos polivalentes, ambiguos, cuando no contradictorios. Por algo además, el sánscrito upanishádico es parco con el verbo ser, polisémico en el uso de los demás verbos y generoso con las aposiciones. Las Upaniṣad no nos dicen lo que las cosas son, no nos describen la realidad con conceptos. No hay un concepto de Brahman, ni de *âtman*, ni de *aham*, ni de *karman*, ni de mundo, ni de conocimiento, ni de intuición. La explicación de la mayoría de 'indólogos' tanto occidentales como de los epígonos índicos (hay excepciones en ambos campos) viene dominada por el pensar evolutivo. Aquellos primeros filosófos, se nos dirá, aún no habían encontrado el concepto y tenían que habérselas con la realidad como podían. De ahí el recurso a la poesía y a la metáfora. ¿No se decía también hasta hace poco que Jesús hablaba en parábolas debido al carácter rudo de su audiencia —que no entendía de conceptos (escolásticos o dogmáticos, naturalmente)?

Hoy día se revaloriza el símbolo y vuelve a darse importancia a la narrativa. Pero nuestra hipótesis va más allá. Estamos hablando de formas de pensar, y nuestra hipótesis sostiene que los equivalentes homeomórficos a los conceptos de la filosofía occidental son los *campos de conciencia* en la filosofía índica.

Por campos de conciencia no entiendo simples sentimientos y mucho menos sentimientos individuales. Entiendo más bien la cristalización de intuiciones en lo que antes he llamado un convencimiento, esto es, una cierta inteligibilidad que se presenta a la conciencia y que nos introduce a un nuevo estadio de la realidad.

La conciencia humana no sólo descubre, o cree descubrir, conceptos, *noemata*, no sólo registra sentimientos; también se percata de realidades que no son ni meramente objetivas, ni exclusivamente subjetivas. El llamarlas campos de conciencia puede inducir a confusión si los interpretamos como modos de nuestro humor, como sentimientos psicológicos. Son, en primer lugar, campos del ser y campos estables, aunque no imperecederos, ni inmutables. Son complejos inteligibles, estados estables y cristalizaciones de experiencias colectivas capaces de verificación y de falsación con métodos válidos, surgidos de estos mismos campos.

No son estados meramente afectivos, aglomeración de sentimientos; son estadios del conocimiento, aunque no sean eidéticos o conceptuales. Son estados inteligibles que permiten un consenso intelectual

en aquellos que han llegado al tal campo de conciencia. Son estados de conciencia que nos abren otros tantos campos ontológicos.

Aduzcamos una aproximación en el orden conceptual. El teorema de Pitágoras no es inmediatamente inteligible en su primera formulación. No es evidente. En cambio llega a ser inteligible para quien ha hecho el esfuerzo intelectual de pensarlo por mediación de figuras geométricas o representaciones algébricas. Alcanza entonces un estadio de conciencia en el que el teorema aparece válido. Pero añadamos inmediatamente que hemos dado una aproximación conceptual y no un ejemplo. La verdad del teorema de Pitágoras está ahí, es inmutable, la veamos o no en nuestro estadio de conciencia. Los estados de conciencia a los que nos referimos no son ni meramente objetivos e inmutables ni exclusivamente subjetivos y arbitrarios. Las famosas correlaciones upanishádicas aparecen evidentes para quienes han pasado por el triple estadio del *śravaṇa*, *manana* y *nididhyâsana*, o para quien ha tenido la experiencia de los cuatro estadios de la realidad descritos en la *Maṇḍukya Upaniṣad*; pero no pretenden describir una realidad rígida e inmutable. Por eso ni la inducción ni la deducción son métodos válidos para la adquisición del tal conocimiento. Contra Galilei y Descartes estos campos ontológicos no están escritos en caracteres matemáticos, no pueden ser representados por conceptos unívocos. Acaso la analogía nos abra la puerta a un campo de la conciencia en donde se vea inmediatamente el parentesco entre los distintos conceptos análogos.

Pero hay más, estos campos de conciencia son estados de Ser, son dimensiones de la realidad que se descubren a quien ha llegado a aquel campo. Para decirlo con categorías no índicas: la antropología es ontología. Pero evidentemente el *anthrôpos* no es el individuo, sino el *puruṣa*, ni el *on* (el ser) es la existencia mundanal, sino el *âtman*.

Estos campos de conciencia no son primordialmente grados de conciencia psíquica, no son primordialmente subjetivos. No son *estadios* de la emoción o del progreso espiritual del hombre (del *sâdhaka*). Tampoco son meramente objetivos porque la realidad no es vista como un escenario para el espectador humano, y por tanto el conocimiento tampoco puede reducirse a epistemología. El conocimiento no es conquista; el conocimiento es crecimiento —por identificación—. La conciencia no es un estado de la conciencia. Por eso afirmará el Vedânta, contra Husserl, que toda conciencia no es necesariamente conciencia *de*. De ahí que la autoconciencia pura no sea de nada, ni siquiera de sí misma. Brahman no es consciente de serlo. *Îśvara* es su conciencia. *Turîya* es inaccesible a la conciencia directa, pero es un campo, una dimensión de la realidad. Estas dimensiones de la realidad

son anteriores a la escisión entre un objeto (conocido) y un sujeto (cognoscente). Al decir dimensiones utilizo la palabra en el sentido pre-socrático de los siete sabios de Grecia cuando acuñaron el aforismo μέτρον ἄριστον: la medida, moderación (proporción, armonía [de la totalidad] es lo mejor).

Los estadios de conciencia como dimensiones de la realidad son acaso algo parecido a lo que Nishitani denomina *samâdhi-being*, como una autoconciencia de la realidad en la que la misma realidad se realiza en nuestra conciencia de ella.

Se trata de campos de conciencia de la realidad —en el doble sentido del genitivo (subjetivo y objetivo)—. Son nuestros estados (antropológicos) de conciencia (de la realidad). Pero lo son precisamente por ser campos (ontológicos) de la misma realidad, son estados de la misma realidad consciente, en tanto que consciente: la realidad se realiza en nuestra conciencia (de ella —como genitivo subjetivo—). El ego psicológico no es el propietario substancial de «nuestra conciencia». La realidad es consciente en «nuestra conciencia» de ella, pero la realidad es piedra en la piedra.

Campos de conciencia son en rigor *modos del Ser* (no de los entes) que precisamente la actividad filosófica «co-crea».

La filosofía describiría entonces *ontofanías* y no conceptos. O mejor dicho *onto-logías* — en sentido parecido a como las *mythologias* son el *legein* del *mythos*. La filosofía nos va descubriendo campos ontológicos: sería un λέγειν τοῦ ὄντος, una literal *onto-logía*. Estos campos ontológicos descritos por la filosofía *a la vez* se descubren y se crean.

Se *descubren*, puesto que no son caprichos ni meras alucinaciones o simples estados subjetivos: son modos del Ser, dimensiones de la realidad.

Se *crean*, puesto que no son tampoco meros datos objetivos. No es que *estén ahí* esperando ser descubiertos: son nuevos grados de la realidad, nuevos aspectos del Ser. Acaso podría ser iluminador a los epígonos del Iluminismo el pensar en la ontología como una «mitología» del Ser, como una narrativa de la misma aventura del Ser.

El hombre no es sólo *espectador* en la aventura de lo real, es también *actor*, pero además es *autor* de esta misma realidad. Ésta es la dignidad del hombre. No somos un anillo en la evolución cósmica sino parte de la misma energía creativa, podríamos mal traducir el tan malentendido *âtman-brahman*. *Aham brahman* no quiere decir que mi *ego* es Dios, sino que he llegado a aquel estado de la realidad en el que la frase tiene un sentido.

Permítasenos especificar un poco más con una digresión en el campo de la metafísica occidental. Acabamos de decir que el hombre

es espectador, actor y autor en la aventura de lo real. Pero el hombre no significa aquí el individuo. O dicho de otra manera, no somos solos.

El hombre no es *espectador* único: la conciencia está repartida y todos los seres son testigos del despliegue cosmoteándrico: la comunicación es universal, desde la ley de la entropía hasta la contemplación sin imágenes ni conceptos. No es *actor* único. Todo ser es agente y su actuar informa la realidad. No es *autor* único, ni siquiera colectivamente como humanidad. Nadie conoce *a priori*, por así decir, el *libretto* de la partitura. Éste es el misterio de lo real. La realidad es misterio no sólo *quod nos* sino *quod se*. Y en último término porque este *se* no existe: es un *nos* último y total del Ser del que el hombre participa.

Pero hay más. Esta triple función es una *perichôrêsis* trinitaria: siendo espectador, y la palabra connota no sólo observación sino sobre todo escucha, es como el hombre es actor. Se actúa lo que se ve y se siente, se pone en práctica no el capricho de una voluntad autónoma sino la inspiración que surge de las entrañas mismas del Ser cuando el hombre obedece, esto es, oye los latidos puros de su corazón. Y es actuando, como él mismo se sorprende creando, co-creando, puesto que él no sabe qué hay en el Abismo, quién habita en las profundidades del Ser. La creación es tan de la Nada que no hay *telos*, no hay modelo ni siquiera ideal, no hay causa final. «Die Rose ist ohne Warum!». Éste sería el sentido profundo de la contemplación: se escucha, se actúa y se crea al mismo tiempo y en un solo acto.

Es peligroso franquear fronteras culturales sin pasaportes sellados por las respectivas culturas. El riesgo no es acabar en la cárcel, sino encarcelarse a sí mismo.

De ahí mi temor a sugerir que los campos de conciencia a que me refiero puedan ayudarnos a comprender lo que dice Heidegger sobre el olvido del Ser, debido a una exclusiva atención no tanto a las cosas como al concepto. El concepto esconde al Ser y nos permite hacer con las cosas una especie de álgebra por mediación de los conceptos. Rosas, colores, perfumes, vestidos, cuerpos, sexualidad, química y economía, todo son seres que podemos relacionar por medio de sus respectivos conceptos. Pero el Ser de cada uno de estos seres se nos ha vuelto invisible.

Los estados de conciencia nos despiertan del tal olvido. Ellos nos presentan un *modo del Ser* que iluminará de una forma peculiar los distintos seres que el determinado *modo del Ser* permita ver.

Pero el peligro no estriba sólo en el contrabando cultural. Quizá un mayor riesgo provenga de la dificultad de conservar el equilibrio necesario para no caer en los extremos en los que el espíritu humano

ha caído tan a menudo tratando de estas cuestiones fundamentales. *Corruptio optimi pessima*. Nos referimos, evidentemente, a la confusión entre estos campos ontológicos a los que la conciencia humana puede llegar y otros estados más o menos patológicos. Con ello no queremos en manera alguna afirmar que todos los llamados «estados alterados de conciencia» sean mera superchería. Podría ser muy bien que el hombre moderno pueda sólo liberarse de la jaula mecanicista de la cosmología vigente apelando a experiencias fisiológicas y que éstas nos revelen otras esferas del Ser. Digo solamente que los campos ontológicos a los que nos referimos deben distinguirse cuidadosamente de prácticas mágicas o fenómenos de alucinación y semejantes.

Nuestra hipótesis afirma que una buena parte de lo que aún podemos llamar filosofía índica no tiene que habérselas con conceptos intencionalmente universales, sino con aspectos o *modos del Ser* que nos revelan dimensiones de la realidad bajo una luz determinada. Esta luz sería una revelación del Ser en la que las cosas se hacen visibles. De ahí la importancia capital dada a la experiencia. La experiencia no es tanto la presencia inmediata de las cosas, pues entonces esta experiencia no sería inefable. La descripción de lo que se ve es posible aunque no sea exhaustiva. Esta experiencia es inefable porque no incide directamente en la cosa, sino en la luz que permite ver y transforma a la vez las cosas de una determinada manera.

Si una colectividad vive rezando siete veces al día y se dedica al cultivo de la meditación y a la especulación, Dios no se vivirá como una palabra vacía, sino como una fuerza, el Ser no aparecerá como una abstracción, sino como una realidad, y las personas no parecerán sino otros tantos peregrinos en pos de un fin último de la vida.

Si otra colectividad, en cambio, vive preocupada por ganar dinero, y se dedica a los intríngulis del comercio, la vida humana aparecerá bajo otra luz muy distinta. Lo real serán las transacciones humanas y la subestructura de la realidad estará formada por la economía en todas sus formas.

Si otra colectividad se dedica al cultivo intenso de la música, el campo ontológico que aparecerá tendrá una estructura polifónica.

Los conceptos sólo significan dentro de un marco particular de referencia. Una gran parte de la filosofía índica se preocupa de traer a la conciencia algunos de estos marcos de referencia. Son los *campos ontológicos*.

El método no puede entonces ser la fenomenología: perfilar el *phenomenon*, llegar al *noêma*, sino preparar al *sâdhaka*, al neófito, avivar el *mumukṣutva*, el deseo de liberación para que se pueda conseguir la experiencia personal liberadora (*anubhava*).

Esto no significa que no haya complejas teorías sobre los universales (*jâti* y *sâmânya*), pero una gran parte de la sabiduría índica permanece ininteligible si no tenemos en cuenta la hipótesis mencionada.

3.2. *Maneras de hablar: comunicativa y simbólica*

Otra diferencia fundamental nos parece que existe entre las dos tradiciones. La describiremos con tres rasgos que distinguen el estilo índico de filosofar del estilo occidental.

Insistimos en que estas reflexiones no tienden a caracterizar los caminos occidental e índico, sino a poner de relieve diferencias específicas que han sido acentuadas en un área cultural más que en otra. Repito que hay Platones, o al menos platónicos y neo-platónicos, y que hay Śaṅkaras, o al menos shankarianos y neo-shankarianos en todas partes. Acentuamos simplemente algunos rasgos distintivos.

Veamos, también aquí, de reducir esta diferencia a una sola fórmula (por vulnerable que sea). La manera habitual de vivir el lenguaje en el mundo occidental es como forma de comunicación. Los hombres se comunican por medio del lenguaje. El lenguaje es esencialmente comunicativo. Y no nos hace falta insistir más en ello.

La manera habitual de vivir el lenguaje en el mundo índico es como forma de participación en un mismo mundo simbólico. Los hombres son hombres porque forman un mundo humano, y éste es un mundo simbólico forjado precisamente por la palabra. De ahí incluso las castas como mundos simbólicos distintos. El lenguaje es el mundo humano. La comunidad humana es una comunidad lingüística. Reflexiónese sobre las violentas luchas ocasionadas por la partición de los estados indios según territorios lingüísticos. La gran invasión británica no fue la del ejército sino la de la lengua. Recuérdese la política de Macaulay (y la actual). El lenguaje como símbolo no es un simple conjunto arbitrario de signos, ni una realidad meramente subjetiva. Piénsese en los Veda como lenguaje primordial, en el Mîmâmsâ. Todo es congruente — incluso en nuestro mundo. Hagamos un memento al genocidio linguístico de nuestro siglo. Varios miles de lenguas han desaparecido sacrificadas ante el altar de la llamada «civilización».

Pero volvamos a nuestros fueros.

a) La filosofía como lenguaje

Hemos dicho ya que la filosofía busca la realización de la verdad, sea cual sea la proximidad alcanzada y la naturaleza de esta verdad.

En los casos índico y occidental, esta verdad es buscada y especialmente expresada mediante el lenguaje. La filosofía es en ambos casos un fenómeno lingüístico. Podemos afirmar incluso que cada filosofía es un lenguaje.

No solamente hay diálogos en Platón. Los hay también en las Upaniṣad. No sólo hay *sic et nunc* y *sed contra* en la escolástica cristiana. El *pûrvapakṣin*, el objetante, que tiene a menudo un papel más activo que el de los meros *adversarii* medievales, forma parte también de la escolástica índica.

Pero hay una diferencia fundamental. La filosofía occidental piensa por lo general mediante el lenguaje. El lenguaje es su mediación. Una buena parte de la filosofía índica piensa el lenguaje. El lenguaje es su mundo. Se ha afirmado que la filosofía índica, sobre todo la védica, no piensa sobre las cosas sino sobre el pensamiento, no reflexiona, se nos dice, sobre lo que es, sino sobre el lenguaje; pero se olvida que se trata del lenguaje y no de su contenido conceptual. Este malentendido ha llevado a interpretar la filosofía índica como otro ejemplo de la *fuga mundi* o de intimismo que sólo preocupado por la interioridad descuida la dimensión social de la realidad.

Es cierto que la filosofía índica se preocupa por el lenguaje, pero no para distraerse de la realidad, sino porque cree que la realidad es lingüística, que los Veda son palabra primordial, o como dicen ellos mismos: «En el principio era la Palabra», «la primogénita de la verdad». «La palabra (*vâc*) es *brahman*», «es coextensiva con brahman» (*yâvad brahma tiṣṭhati tâvatî vâk*, RV I, 114, 8c)[4]. El *apauruṣeyatva* de los Veda, el hecho de que no tengan autor porque son palabra primordial, no es una ingenuidad 'primitiva' como generalmente se nos quiere hacer creer.

Como he observado en otros lugares, la teoría de la primordialidad lingüística de los Veda significa que de no haber un lenguaje que no precise de intérprete previo que nos diga (¿con qué?, ¿con otras palabras? y así *ad infinitum*) el significado de las cosas, no podríamos penetrar en el mundo del sentido. La palabra primordial es símbolo y no sólo signo. La palabra, para la cultura *âstika* por lo menos, es la primera revelación, manifestación, encarnación humana de la cosa. Una cosa sin nombre (común por lo menos) no es real.

Todo el problema occidental de la mediación se encuentra aquí en tela de juicio. Ésta es una diferencia capital que debemos por lo menos mencionar. Tradicionalmente, el concepto es la mediación entre el

4. Cf. etiam AB IV, 21, 1; TS VII, 3, 1, 4 y otros muchos textos en Panikkar 1977/XXV, pp. 88-112.

pensamiento y la cosa. El concepto significa la cosa. El concepto se expresa en una palabra, cuya relación con el concepto suele considerarse arbitraria y no natural. Hace falta entonces una mediación. En el fondo es la gran secuela del nominalismo. Las palabras, simples voces, son meros instrumentos que alguien debe manejar.

Pero no habría mediación si ésta no consiguiese su fin (de mediar) dejándolo de ser. Lo mediado ya no requiere mediación ulterior. El salto del pensamiento a la cosa, de la *res cogitans* a la *res extensa*, del sujeto al objeto sigue requiriendo la mediación del concepto y constituyendo el máximo quebradero de la epistemología moderna.

La palabra primordial, en cambio, no es mediadora; ella es el medio mismo que forma la urdimbre del mundo y la que nos hace participar en la vida —podríamos escuetamente traducir el lenguaje de los Vedas (cf. vgr. RV I, 164, 37 & 39).

Pero procedamos un poco más analíticamente.

1) La filosofía como lenguaje sobre el Ser

La palabra central en la investigación filosófica de Occidente es «Ser». La filosofía nos dirá que el Ser *es* y los entes *son*. La pregunta por el Ser es la cuestión filosófica por excelencia. No es preciso que este Ser se interprete como un ser metafísico o como substancia. Es, en cualquier caso, el Ser de las cosas o incluso de las apariencias. La filosofía es la ciencia del Ser (aun cuando las interpretaciones sean muy diversas): «Ontología» significa desde «ciencia sobre el Ser» a «palabra del Ser», aunque se la vacíe de sus connotaciones metafísicas. *To on*, *einai*, *ousia*, *ens*, *esse*, *Sein*, *Seiendes*, *Dasein*, existencia, esencia, entidad, etc., pertenecen al vocabulario esencial de la filosofía. La pregunta filosófica fundamental es: *¿Qué es?* —y esto ya sea respecto a mí mismo, mi mente, el error, la certeza, Dios, el espíritu o la materia—. En resumen, la tarea de la filosofía es el Ser en sus múltiples formas. *To on legetai pollachôs*. «El ser se dice de muchas maneras». O en la original traducción de Heidegger: «Das seiend-Sein kommt vielfältig zum scheinen».

Podríamos retraducir la frase aristotélica diciendo que «el Ser se habla de muchas maneras», o acercando el agua a nuestro molino, que el mismo Ser habla de muchas formas. El Ser es hablante antes que pensante.

La «palabra del Ser» sería entonces un genitivo subjetivo. Escuchar al Ser es entonces, como diremos todavía, más importante que pensarlo. Los Veda son lenguaje del Ser y no sobre él. El lenguaje es primordial. No es primariamente la manifestación de un pensamiento o de un concepto lógicamente anterior, sino exactamente lo contrario: se

piensa y se reflexiona sobre lo hablado —aun cuando una segunda locución sea a su vez fruto del connubio entre la primera palabra y su pensamiento.

Toda palabra es palabra porque tiene un *sentido*, no porque signifique un *concepto*. El concepto es el significado de un pensamiento vehiculado por una palabra. Pero ésta tiene además un *sentido* que no se identifica al concepto. El sentido es un sendero, una sensibilidad, una dirección, una intención, mucho más amplia que la intencionalidad conceptual. La música pertenece también a la palabra. Piénsese en el teatro de Artaud, por ejemplo, en el que la palabra es proferida por su realidad que él llama mágica, más que por su contenido racional. Pero más importante para nosotros es recordar la experiencia índica del mantra. El mantra tiene un sentido y no necesariamente un significado (conceptual); tiene poder, aunque no precisamente objetivo. El auténtico mantra no es magia.

Sin entrar en materia, podemos ceñirnos a lo más elemental. El significado de la palabra *verde* es el de un color determinado y la palabra puede luego utilizarse analógicamente para designar algo tierno, inmaduro, joven, indecoroso, obscuro, libre, inexperto, etc. Pero el sentido es el complejo simbólico del que el parlante a la vez que quien le escucha forman parte. La palabra verde no es sólo ni primordialmente un universal abstracto que abarca todos los objetos verdes, sino un *hapax legomenon* pronunciado por alguien a alguien manifestando un sentido que constituye una esfera de interrelación humana mucho más amplia que el contenido conceptual de la palabra.

Debiéramos traer aquí a colación las intuiciones índicas de los *mîmâmsâka*, de Bartṛhari y otros sobre el lenguaje. Pero bástenos con recordar el papel jugado por *sphoṭa*, *dhvani*, *apauruṣeyatva*, etc., en la cultura índica. Se nos viene a decir que el mundo linguístico es el mundo humano —o más enfáticamente el mundo.

Veámoslo un poco más de cerca sin dejar la perspectiva occidental ni adentrarnos en las clásicas elucubraciones de la cultura índica —que suponemos un tanto conocidas y que invitamos a profundizar.

2) La filosofía como lenguaje del *âtman*

Entre los múltiples nombres sánscritos que se refieren a lo que podríamos llamar el objeto de la filosofía apenas se menciona la palabra «ser», *sat*. Es significativo que las expresiones *satya-dharma* y *satya-veda* fueron empleadas por los misioneros cristianos (para decir filosofía) y de hecho significan *dharma* verdadero y Veda auténtico. En rigor *sat* significa ser y *satyam*, que suele traducirse por verdad, lite-

ralmente significa la entidad del ente (*sat*). La filosofía, siguiendo a Śankarâcârya, se mueve precisamente en el área inefable que se halla entre *sat* y *asat*: *sat-asat-anirvacanîya*. En este caso, el significado de *sat* y de *asat* está más cerca de «lo real» y «lo irreal» que de «ser» y «no-ser» —y el «no ser» naturalmente nos abre el abismo de la nada, angustioso para Occidente y liberador para Oriente—. Las razones merecen una monografía aparte (que aún no he renunciado a poder algún día escribir).

La otra palabra con significado próximo a «ser» es la palabra *tattva*, «talidad», o *tathâtâ* en las escuelas buddhistas: la cosa en tanto que está ahí, y que es *esto*, como veremos en la tercera parte.

Podríamos expresar la diferencia diciendo que la filosofía no es tanto el conocimiento del Ser como la ciencia de Brahman. El quehacer de la filosofía es la investigación del Brahman, tal como lo establece el *Brahma Sûtra*: *athato brahma jijñâsâ*. Deberíamos recordar que una palabra original para filosofía era *theo-logia*. Pero *jñâna* no es *logos*; ni Brahman *theos*.

En cualquier caso, el acmé de la sabiduría upanishádica nos dirá que este Brahman al que aspiramos es *âtman*. *Âtman-brahman* sería un *mahâvâkya* filosófico índico, siempre que lo rescatemos del exclusivismo de una interpretación estrictamente vedántica. Brahman, al fin y al cabo, puede significar también aliento, y *âtman* el cuerpo.

En resumen, el lenguaje de la mayoría de las filosofías índicas es lenguaje del *âtman*; ellas nos dicen la naturaleza, las manifestaciones, las revelaciones, las deformaciones, los ocultamientos del *âtman*, cómo realizarlo, etc. El anhelo filosófico consiste no tanto en conocer lo que las cosas son, como en realizar el *âtman* —para lo cual subsidiariamente nos hará falta conocer las cosas.

Una confirmación de ello la tenemos en la «revolución» buddhista. Quiere seguir un camino radicalmente distinto y no se anda por las ramas, sino que ataca la intuición básica de toda la filosofía anterior: precisamente el *âtman*. Pero seguimos centrados en el *âtman*, aun cuando el signo sea aquí negativo. Todo el buddhismo es netamente *nairâtmyavâda* (doctrina del no-*âtman*).

Hay más todavía. Para algunas escuelas la filosofía será el lenguaje del *âtman* en el sentido del genitivo subjetivo: el lenguaje propio del *âtman*, y no nuestros balbuceos sobre él o sobre la realidad. La filosofía es el lenguaje de los perfectos, de los realizados, de los que no poniendo obstáculos de *ahaṁkâra* (egoísmo) pueden hablar el mismo lenguaje del *âtman* y decir: *aham brahma asmi* («yo soy Brahman»).

Naturalmente que, como hemos dicho, el lenguaje del *âtman* hay ante todo que escucharlo. La *śruti*, que suele traducirse por 'revelación'

védica, significa cabalmente lo que pide ser escuchado. La primacía pertenece a la escucha antes que al pensar aprehensivo. La receptividad del escuchar va por delante la actividad del pensar.

De ahí que teoría y práctica no puedan separarse, que la meditación sea tan importante como el culto. En la palabra *observar* poseen las vernáculas del latín esta misma conjunción. La observación es la escucha atenta a lo que se nos presenta y al mismo tiempo la guarda y práctica de lo que estamos observando. Una persona observante es la que guarda, cumple y practica la ley, los mandamientos, etc. Se observa lo que se preserva y se salva. Y jugando con el parentesco acústico de la palabra siervo, como ya hicieron los latinos, pudiera decirse que se observa lo que se sirve. La palabra japonesa *gyô* (literalmente, ir —en chino *hsing*—) que solía interpretarse como práctica, empieza ya a traducirse como observancia.

Observar el *âtman*, escuchar la palabra, ponerse en seguimiento de lo que se observa, observarlo, ser un observante, son todo actitudes filosóficas fundamentales.

Pero el *âtman* no habla como un *deus ex machina*, el *âtman* no habla desde ningún Sinaí. El *âtman* habla en nosotros, habla cuando nosotros le prestamos el habla, o mejor dicho, cuando no poniéndole obstáculos porque nos hemos ya identificado con él podemos hablar lo que escuchamos, como en la frase reportada por el evangelista Juan sobre el Cristo hablando lo que oye de su Padre. Ya mencionamos antes la triple operación del *śravaṇa*, *manana* y *nididhyâsana* (escuchar, pensar y contemplar).

3) *Esse* y *âtman:* equivalentes homeomórficos

Lo dicho hasta ahora muestra ya hasta qué punto son distintos los acentos y los intereses de los dos enfoques.

El Ser, tema de la filosofía occidental, es *ousia*, *to on*, *esse*, substancia, *res cogitans* y *res extensa*, la materia, el espíritu, el lenguaje, el análisis crítico de nuestros modos de conocimiento, o los procesos de la realidad. Prácticamente en todos los casos la metáfora central es el Ser, el ser que tenemos delante de nuestros sentidos, ante nuestro intelecto o detrás de las apariencias. El tema de la filosofía índica es la discriminación entre lo real y lo no-real, el discernimiento entre lo temporal y lo eterno, *nitya-anitya-vastu-viveka*. La razón de ser de *âtmavidyâ* (filosofía como conocimiento del *âtman*) es *apavarga*, la liberación, dicen el Nyâya, el Vedânta y otros sistemas.

No deberíamos exagerar la diferencia diciendo que a la pregunta occidental: ¿qué es el Ser (Dios, las cosas, el hombre)?, la filosofía ín-

dica le antepone el interrogante *¿quién soy yo?* Esto sería acaso una simplificación excesiva y sólo cierto para una parte de los sistemas filosóficos del subcontinente índico. No obstante, la búsqueda del *âtman* es fundamental en un área inmensa de la filosofía índica. Podríamos articular la diferencia diciendo que la pregunta occidental es: *¿qué es el ser?*, mientras que la pregunta índica sería: *¿cómo realizar el âtman?* Ni que decir tiene que, al igual que Ser, *âtman* tiene muchos significados. La búsqueda de *puruṣa* y *prakṛti* es, en última instancia, una búsqueda del *âtman*.

Lo que cabría añadir también es el distinto sentido de lo que hemos denominado búsqueda. Tanto el Ser como el *âtman* (como Dios) están escondidos, pero mientras la filosofía (acaso no la teología) se esfuerza por buscar el Ser, el talante índico preferirá dejarse buscar por el *âtman* en virtud del motivo que hemos apuntado ya. Aunque el Ser no sea objeto ni predicado, la metáfora predominantemente visual nos sugiere una búsqueda ante nuestros ojos. La metáfora predominantemente auditiva nos sugiere callar para escuchar —al *âtman*.

Podría decirse que el objeto material de la filosofía occidental es el Ser, mientras que el objeto material de la filosofía índica es el *âtman*. La presencia del Ser en las cosas es una presencia *sui generis* y cada filosofía elaborará su respuesta. Aquí los problemas son: lo uno y lo múltiple, el *noumenon* y el *phenomenon*, cómo funciona o se comporta el Ser de los entes... Hay una tendencia dinámica en todo ello. Y podemos notar inmediatamente que la ciencia moderna, con su interés en descifrar el *cómo* funcional de los entes y su método basado en la *medida* cuantitativa, se halla estrechamente conectada con lo que estamos tratando.

Por otra parte, la realización del *âtman*, no sólo en 'nosotros' sino también en las cosas, seguirá otros caminos y empleará otros métodos. La presencia, o más bien la realidad del *âtman* en las cosas es peculiar, tiene que brillar por sí misma. Tiene que ser *svayamprakâśa* (autorrefulgente). Aquí la experiencia será más importante que la experimentación y el pensar categorial acentuará más los aspectos cualitativos que los cuantitativos. En cierto modo, lo estático será más importante e interesante que lo dinámico. La intención de descubrir el *âtman* sitúa la mente en otros senderos distintos que el intento de descubrir qué son las cosas. Tendremos que conocer al conocedor, al *âtman* —en todas las cosas y no sólo en nosotros.

Ambos tipos de filosofía buscan la realidad y nuestro puesto en ella. Ambos tipos aspiran a la plenitud humana investigando la estructura última del universo. Podríamos decir que el tipo occidental

mira las cosas desde el exterior. La iluminación viene de Dios o de la mente, busca los elementos constituyentes de los entes. Encuentra los átomos materiales y psíquicos, lo cósmico e incluso lo divino (monoteísmo). Si hace falta rompe el átomo y penetra también en los recovecos íntimos de la *psychê*, primero individualizándolos y luego separándolos tanto como el análisis lo permita. De modo progresivo, el pensar se vuelve predominantemente analítico, cuantitativo e individualista, tanto respecto a los objetos como respecto a los sujetos. Cada pensador tiene que comenzar desde el principio. El punto de partida es de máxima importancia. La filosofía es básicamente análisis. Dios es trascendente.

Ahora bien, este comienzo siempre nuevo está temperado por la naturaleza polifónica de la cultura occidental. Cada pensador tiene que tocar su instrumento, y tocarlo como si fuera un solista, pero ha de ser muy consciente de que la suya es sólo una melodía, aunque indispensable, dentro de una totalidad sinfónica —aunque a veces pueda resultar una cacofonía.

El otro tipo trata de conocer desde el interior. La iluminación ha de venir del propio *âtman* de cada cosa. El filósofo intenta penetrar en la identidad de cada cosa entrando en simpatía con ella, intentando compartir la auto-experiencia de las cosas mismas. La naturaleza de las cosas se halla en su *âtman*, en su mismidad. Cada cosa es única, una mezcla cualitativamente irrepetible de *guṇa*. Pero el *âtman* de cada ser no es su *jîva*, el alma individual. Es algo que se manifiesta en la vida particular de cada *jîva*, pero lo trasciende por inmanencia, podríamos decir. El *âtman* no es individualizable. No es cuantificable. Está más allá de cualquier tipo de medida. Aquí no se necesita ningún tipo de experimento. Cada cosa es *âtman*. Esto significa que lo real es el *âtman* porque lo real es la realidad indivisa. Si el *jîva* da la vida a los seres, el *âtman* es la vida de los seres. Brahman es inmanente.

Obviamente, cada sistema utilizará su propio vocabulario y expresará estas intuiciones de modos diferentes. Pero incluso los filósofos n̂âstika, al igual que los anâtmavâdin seguirán un esquema similar. *Âtman* será cambiado paradójicamente por *anâtman*. No habrá substancia alguna detrás o más allá de las cosas. Precisamente la tarea filosófica es descubrir esta radical vacuidad, este vacío, *śûnyatâ*. Recordemos que no nos ocupamos aquí de doctrinas, sino del movimiento del pensar con sus estructuras subyacentes. Desde este punto de vista podemos afirmar que filosóficamente *âtman* y *ser* son equivalentes homeomórficos, del mismo modo que lo son Brahman y Dios, *dharma* y religión, etc.

b) *To on noein* y *śabda brahman*

He aquí otro rasgo distintivo. Mientras que el esquema fundamental de la corriente dominante de la filosofía occidental desde Parménides es el binomio *to on/noein* (ser/pensar), el paradigma central de la corriente más distintiva de la filosofía índica es la tríada *Brahman/śabda/jñâna* (Brahman, palabra, conocimiento). En el primer esquema, el pensar nos desvela el Ser. Las leyes del pensar son las leyes del Ser. El Ser seguirá regularidades matemáticas, si es pensado correctamente, y la naturaleza obedecerá lo que la razón ha calculado científicamente. La categoría principal es la verdad. Y la verdad es una cierta adecuación entre el pensar y el ser.

Un filósofo como Heidegger nos dirá que el pensar obedece, sigue al Ser y que esto es algo que sucede, no algo que hacemos o descubrimos. Pero aquí la excepción confirma la regla. Y de hecho Heidegger sugiere que la filosofía occidental ha perdido su orientación desde el comienzo. Y a pesar de todo, también Heidegger opera fundamentalmente dentro del esquema ser/pensar. El fantasma del irracionalismo asusta demasiado al espíritu occidental desde los tiempos de la Ilustración, como el fantasma del panteísmo asustó a toda la escolástica cristiana. Por temor a naufragar en el piélago de la irracionalidad, nos aferramos sanamente al áncora de la razón, pero nos olvidamos que ésta no es el buque, ni siquiera el capitán. Similarmente, por temor a ahogarse en el mar del panteísmo el pensamiento cristiano se ha aliado con el dualismo, olvidando que con él no puede dar cuenta de sus dogmas fundamentales (Encarnación, Trinidad).

La otra actitud básica asume un tercer elemento igualmente primordial. La mayor parte de la tradición hindú lo denomina *ânanda*, el *pneûma* cristiano. Pero el pensamiento cristiano ha relegado la Trinidad a un apéndice y opera dentro de la díada Dios-Logos, entendiendo al *logos* fundamentalmente como inteligencia. Este tercer elemento puede ser llamado *śabda* (palabra, sonido). En este segundo esquema, el pensar sigue a la realidad, pero la relación no es biunívoca: la realidad no necesita seguir al pensar. La realidad suena y expresa el aliento del *âtman*. Cuando el pensar y el sonido se encuentran, engendran a *vâc*, la palabra, la revelación del *âtman*: la primogénita de la realidad, la coextensiva con Brahman, la que *es* desde el principio.

Pero el *âtman* es intrínsecamente impensable. No puede ser pensado porque el pensar no puede aprehender el *âtman*, el pensador. El pensador puede conocerse a sí mismo (la *noêsis noêseôs* aristotélica), pero ya no como pensador sino como pensado. La realidad se expresa, se expande, es independiente del pensar. El pensar tendrá que habérselas

con la realidad escuchando el sonido de la realidad en su palabra, *vâc*. La realidad, incluso la realidad última, no tiene por qué ser solamente lógica, pensante, *logos*. La categoría principal en este segundo esquema es *mokṣa*, la liberación no sólo del *jîva* individual de las redes del *samsâra*, sino del propio *âtman*; no sólo libertad para, sino también libertad de. El buddhismo nos ofrece un ejemplo radical de esta actitud.

Digámoslo de forma breve y paradójica.

Ambas formas de pensar coinciden en que el objetivo del pensar es conocer la verdad. Para un primer paradigma, la verdad es eminentemente lógica: epistemológica e incluso ontológica. Esta verdad nos salvará.

El otro paradigma no confía en la primacía absoluta del pensar. El pensar es importante, pero no autónomo. El pensar sólo nos puede salvar, conducir a lo real, no si piensa por su cuenta, sino si sabe escuchar (*śruti*), obedecer (*ob audire*) al Ser — cuyo *esse* (*sat*) es precisamente la verdad (*satyam*). La función del pensar es siempre «a posteriori», podríamos decir. El pensar de este segundo paradigma consiste en alcanzar lo que la realidad ha llegado a ser y así liberarnos de las constricciones del pensamiento, en ayudarnos a alcanzar esa espontaneidad y libertad que no necesitan la garantía del pensar. La realidad no está atada al pensar, no es esclava del pensar. Este paradigma no es el reverso del *cogito*, es decir, *sum, ergo cogito*. No hay *ergo*. *Esse cogitans, sed etiam sonans, et canit sine prius cogitare*. «El ser es pensar, pero también sonar y canta sin antes pensar». *Psalle et sile*, «Canta y calla», es un poema (con ecos bíblicos) de Calderón de la Barca, quien ciertamente no pertence a la corriente principal de la historia occidental.

Dios no puede pensar diversamente que lo que ha pensado; una vez que algo ha sido pensado en verdad, aquella verdad determina al Ser; la verdad es inmutable; el Ser, racionalidad absoluta, debe seguir los dictados (!) de la Razón. Éstas y parejas afirmaciones aparecen poco menos que evidentes a un pensar occidental.

No es así, siguiendo el otro paradigma. En cualquier caso, *śabdabrahman* no es la expresión de un contenido previamente pensado. No es solamente una palabra inteligible, *vâc*. Es también sonido. No es el momento de citar a Bhartṛhâri o a los śabdabrahmavâdin, de presentar el Sphoṭavâda, o mencionar los esfuerzos de Maṇḍana Miśra para unir Śabdâdvaita con Brahmâdvaiṭa. Baste con recordar que los karmakâṇḍin no eran simples magos. *Śabda*, la palabra es ambas cosas a la vez: significado y sonido. *Mokṣa* no es un proceso exclusivamente cognoscitivo.

Hay que insistir en que, incluso aceptando este esquema muy general, la filosofía tiene que ver con el pensar, y deberíamos tener cui-

dado de no convertir la filosofía en una empresa totalitaria. Pero hay que añadir que la filosofía tiene que ver con el pensar en la medida en que el pensar establece una relación específica con la realidad. Esta relación es, justamente, no totalitaria. El pensar no agota el Ser. *Philosophia ancilla rerum (divinarum, humanarum mundanarumque)*. *Âtman-brahman* no es simplemente una proposición ontológica, es *âdhyâtmika*. Preguntar por el Ser de los entes es sólo homeomórficamente equivalente a preguntar por el *âtman* de las cosas. Pero debemos refrenarnos de seguir adelante, no sea que convirtamos este estudio en un tratado de «filosofía» índica.

Hagamos solamente una reflexión fundamental. Sin entrar en la escolástica vedântica sobre *nirguṇa brahman* y *saguṇa brahman*, entre un *brahman* sin o con cualidades o atributos, digamos que la intuición del *śabda-brahman* transciende no-dualísticamente la tal distinción. Brahman no-es, si se quiere, pero en cuanto es, es *śabda*, palabra, sonido (*nâda*).

Si Brahman es no sólo *vâc* sino *śabda*, palabra parlante, si la última realidad es sonora por así decir, sin aludir ahora a Pitágoras, las consecuencias para nuestro tema sobre cuál sea la experiencia fundante de la cosmovisión índica son importantes.

Animado por la más rancia costumbre humana que ha considerado la tradición (*tradere*) como algo que debe ser transferido de forma viable, esto es, viva y por tanto modificándolo convenientemente, me atrevo a añadir aún un tercer apartado a nuestro capítulo introduciendo algo de mi cosecha propia en lo que sigue. Me siento no sólo animado sino autorizado además a hacerlo siguiendo la más ortodoxa tradición en la que los grandes *bhaṣyakâra* como Śânkara, Râmânuja, Madhva y tantos otros no ha dudado en usar una hermenéutica creativa. Creo que todo ello pertenece a la experiencia filosófica de la India y a la vez tiene que ver con la perspectiva occidental.

c) Pensar, escuchar y hablar

Visto desde la tradición occidental se podría observar el destino diferente que han tenido las dos descripciones del hombre como *animal rationale* y como *animal loquens*: ser (animal) racional y ser (animal) parlante.

La primera se ha considerado como la propia definición del hombre. La segunda, por lo general, se ha interpretado como un *proprium*, una característica específica del ser humano, casi algo así como una curiosidad.

Una parte substancial de la filosofía índica, aunque por las razones indicadas un tanto marginada, daría en cambio más importancia a la

segunda definición. El hombre es un ser hablante porque la palabra es su última constitución. Palabra que, como he insistido repetidamente, consiste en la *quaternitas* de un hablante que emitiendo un sonido, dice algo intelectual a un oyente. No hay palabra, ni mundo real, sin esta cuaternidad.

El *logos* es palabra, pero la palabra no sólo se habla y aun se escribe; ella también se escucha, se acoge, se recibe. La fe viene de la escucha, dice san Pablo, pero Occidente ha dejado atrofiar un mucho la función esencial de la escucha. La llamada «revelación» védica no es Escritura. La «revelación» védica es *śruti*, escucha. No hay un Dios que habla, hay un Hombre que escucha. A un libro se le lee; a un maestro se le escucha. El arte de saber escuchar pertenece intrínsecamente al arte de saber hablar. Hablamos cuando nos escuchan. Una civilización de la Escucha no haría inútiles a los profetas (aquellos que hablan), antes bien los haría posibles. Si el *logos* es palabra, la palabra es *igualmente* habla, escucha, idea y voz —la cuaternidad a la que nos hemos referido.

Este elemento es tan esencial como los otros de la *quaternitas verbi*. La palabra no es sólo de quien habla. La palabra *es* también de quien la recibe. La palabra se escucha. Sin escucha no hay habla.

La palabra no es mera actividad: hablar. La palabra es también pasividad: escuchar. Y en cierto modo la escucha posee, de hecho, la primacía. Antes de hablar, oímos hablar; antes de hablar escuchamos. Y si no escucháramos no hablaríamos. Es escuchando como se incita al otro a hablar.

Más aún, el término de la palabra es precisamente quien escucha. No se habla por hablar, ni se habla solo. Se habla a alguien y hablamos para que nos escuchen. Se dice algo para que este algo sea recibido, sea escuchado. La palabra es el vínculo de la comunicación. Surge de la comunión previa y establece la comunicación consciente.

Aquí la filosofía es algo más que hermenéutica. No es sólo interpretación de la Escritura o de la realidad. La filosofía es aquí participación en la aventura lingüística del mundo, participación en la danza, en la *perichôrêsis* de la realidad.

El castellano acaso nos venga aquí como anillo al dedo. Al hablar, decíamos, le corresponde el escuchar. Escuchamos algo para *enterarnos* de lo que se nos dice. Enterarse no es sinónimo de comprender. «Enterarse de la verdad» es frase cervantina y al parecer el verbo en el sentido actual aparece en 1573 con santa Teresa. El Covarrubias (1611 y adiciones de 1674) nos informa que enterarse significa «informarse enteramente de alguna cosa, sin que pueda aver engaño en ello». Nos *enteramos* de lo que nos dicen cuando recibimos el mensaje por *entero*, sin descuartizarlo para intentar entenderlo mejor. Por

eso no hay engaño. Enterarse es una operación pasiva y holística del espíritu humano: se deja la cosa entera sin violentarla. Entero, «la cosa que no le falta nada» (Covarrubias), íntegro (*in-tango*): intocado, intacto, incólume, incontaminado, indemne, con todos los sentidos de *entereza* y de persona *íntegra*, irreprochable.

No estamos haciendo piruetas semánticas. Estamos diciendo que hay una forma de enterarse de las cosas respetándolas en su integridad y esto es escucharlas. Quien escucha no escudriña, no investiga, no experimenta incidiendo, esto es tocando, interviniendo, sino que simplemente recibe. Se trata de otra actitud —más femenina, si desantropologizamos la palabra.

Pues bien, *śabda-brahman* se escucha—. Sería no sólo orgulloso sino ingenuo, incluso como ideal, pretender comprenderlo todo, poder pensarlo todo, pretender agotar la realidad con el conocer —como las Upaniṣad y la Gîtâ nos recordarán con frases contundentes—. La experiencia filosófica de la India es una experiencia auscultante de la Palabra. Antes que comprender nos damos cuenta de que debemos obedecer (*ob-audire*, escuchar). Ello no elimina la crítica. *Viveka* es el discernimiento, y aunque semánticamente *vinakti* (cribar, discriminar) no sea *vivakti* (hablar, decir) me temo que más de una etimología popular haya interpretado *vivukti* (*vivukta*) como discernimiento en el habla.

Las metáforas son indispensables a este nivel y deberíamos acaso continuar por este camino. Pero para evitar malentendidos y ceñirnos a la perspectiva occidental, intentemos decir algo más sobre la relación entre el pensar y el hablar sin entrar en las profundidades de la filosofía del lenguaje de la India clásica.

El niño aprende a cantar antes de hablar y a hablar antes de pensar. Entiende el sentido de las palabras por su música concomitante y cavila sobre lo que él mismo ha dicho, generalmente repitiendo lo que ha oído. La relación entre el pensar y el hablar es un tema conocido y debatido. Pero aquí deseamos colocarnos a un nivel intercultural distinto. No buscamos cuál sea la causa y cuál el efecto: ¿hablamos porque pensamos? o ¿pensamos porque hablamos? La correlación no es causal; es constitutiva. Si no pensáramos no hablaríamos y si no hablásemos no pensaríamos. Vayamos directamente a la cultura índica.

Pensar, decíamos, es una actividad mental que nos lleva a la inteligibilidad de un estado de cosas, que naturalmente es previo al pensamiento —aunque, en una posición idealista extrema, pueda ser éste el que coloca las cosas—. Pero estas cosas, aunque fueran colocadas por el pensamiento, serán las que lo justifiquen y le permitan incluso expresarse, puesto que el pensamiento nos dirá lo que estas cosas son.

El pensamiento es irreductible a palabra. Cierto. Pero también la palabra es irreductible a pensamiento. Ninguno de ellos es causa o efecto del otro. Ambos son manifestaciones, revelaciones del Ser, sin subordinacionismos respectivos.

Ésta es la filosofía índica más genuina: hay que escudriñar las cosas con el pensamiento, pero también hay que escuchar lo que ellas dicen, es decir lo que ellas hablan. El Ser no sólo da que pensar. El Ser da también que hablar. El Ser piensa, pero también habla. Y lo que habla el Ser, no es sólo una traducción de lo que el Ser piensa. Por eso, en última instancia, la cultura índica no admite las dicotomías entre filosofía (especulativa) y teología (interpretativa). La filosofía en el subcontinente índico no puede reducirse sólo a pensamiento para saber lo que es el Ser; necesita también ser escucha, para seguirlo y realizarlo.

Incluso a trueque de repetir lo dicho en otras ocasiones, para no dejar truncada la exposición, debo aún añadir condensadamente lo siguiente.

Lo primero que hace el Ser es hablar, lo primero que es el Ser es habla, «antes» de ser pensamiento. La relación es triádica pero no objetivamente igualitaria. El Ser es Ser y no es idéntico ni al Lenguaje ni al Pensamiento. Pero la primera «manifestación» del Ser es el Lenguaje, *vâc* (*logos* podríamos decir). Esta Palabra implica la cuaternidad aludida de hablante, hablado, lo que se habla y el medio con que se habla. Esto es, toda palabra implica un *a quo*, un *ad quem*, un *quod* y un *quo*. El *quod* es lo hablado.

Pero lo hablado puede pensarse o puede escucharse. En rigor debemos distinguir pero no deberíamos separar. Llamemos *quid* al contenido conceptual de lo hablado y *quod* al mensaje entero de la palabra. Nos enteramos del *quod* e intentamos comprender el *quid*. Darnos cuenta en nuestra conciencia (el quod) no es lo mismo que entender lo que en ella aparece (el quid). Esta distinción nos salva de caer en la irracionalidad.

De ahí que nos damos perfecta cuenta de que aunque el Pensamiento deba seguir al Ser, el Ser no se identifica con el pensamiento. El Ser es libre; el pensamiento debe obedecer al Ser y no puede constreñirlo. El pensar dialéctico y el cálculo científico parecen obligar al Ser a ser lo que ellos piensan o calculan. Esto es un postulado de estas dos operaciones de la mente. El pensar racional y más aún el cálculo (también racional) sólo pueden operar mediante la abstracción. Y la abstracción es precisamente esto: abstracción, desgajamiento de aquella parte de la realidad que no se somete al análisis o al cálculo. Lo no racional o lo no calculable se elimina automáticamente del campo de estas dos operaciones. Pero estas partes de la realidad no son como las «quantités nègligeables» del cálculo infinitesimal. Ya no nos podemos

enterar de lo que no es entero. Aquí empieza la fragmentación del saber. Y es contra ésto que se levantan las grandes protestas de los maestros upanishádicos luchando ya contra la instrucción de su tiempo.

Las consecuencias son enormes: se descalifica la inducción y la deducción como métodos válidos del pensar sobre el Ser, puesto que la realidad no es lo que el pensar postula, no está forzada a ser lo que el pensar postula como la misma condición de posibilidad de su funcionamiento. El principio de identidad es un principio ontológico de la rea-lidad, pero no es el principio de la realidad. La realidad no tiene principio («ni ser ni no ser» RV X, 129, 1); en cuanto tal no tiene por qué ser lógica. No se puede deducir nada de la realidad «antes» de que ésta nos diga lo que es. Pero «es», cuando se refiere al Ser, es un verbo que no tiene «sido» ni «será» excepto si se extiende al mismo «es» sobre una urdimbre temporal que de derecho ya pertenece al mismo Ser. Recordemos los himnos védicos sobre el tiempo (AV XIX, 53 & 54 vgr.) y no los descartemos de antemano como pensar «pre-lógico» o «mitológico». Lo que «es» en cuanto Ser se encuentra incluido en todo «sido» y «será». El Ser es *sat*, los entes son *bhûtani*, advenimientos, «devenires», llegando a ser, peregrinos en trance de realización, de llegar a ser[5].

Esto se sabía desde antiguo: el Ser está ahí. Y toca a nosotros aprehenderlo y 'conocer' su comportamiento. Pero el Ser hace más que estar ahí para ser aprehendido, esto es, aprisionado por la mente. El Ser también habla, y para alcanzar este saber, esta sabiduría, esta ciencia sápida, hay que escucharlo, saborearlo, amarlo, resonar con él. Esta resonancia tiene algo que ver con la poesía, con el arte en general, con la *poiêsis* y aun con la *praxis*. Estar atentos al habla del Ser ha sido desde siempre la preocupación del *homo religiosus*, cuyo requisito más central es el de conservar y cultivar la pureza de corazón. Todo es coherente.

El fundamento de lo que decíamos al principio, que la dicotomía entre filosofía, teología y religión no se daba en una buena parte de la cultura índica, debemos buscarlo no en el supuesto primitivismo de una cultura aún no desarrollada, sino en esta intuición capital de la ontonomía especial del habla con respecto al pensamiento. «¡Quién tenga oídos oiga!». Pero no se entiende el habla del Ser si nuestra mente ha perdido su integridad y actúa sólo según las pautas de los intereses creados de las respectivas culturas. Las frases heideggerianas sobre *dichten*, *denken* y *danken* podrían aquí ser traídas a colación, o también aquella de que «Sólo en tanto que el hombre habla, piensa» («Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er»; Heidegger, 1954, 51).

5. La raíz *bhu* (crecer) corresponde a la griega φυ (φύομαι, nacer, crecer, llegar a ser) conservada en el latín *fieri*, etc.

Lo que muchas tradiciones han entendido por revelación no se refiere a hacernos comprender «verdades» teoréticas que de otra manera nos estarían veladas, sino a permitirnos escuchar, saborear y poner en práctica esta otra dimensión de la realidad que se abre a la escucha y que acaso podríamos denominar sabiduría. De aquí no hay más que un paso a proponer que la misma palabra filosofía pueda recabar para sí esta función.

No se trata, evidentemente, de establecer otra dicotomía y mantener separados los campos del pensamiento y del lenguaje. Se trata de recabar el valor primigenio e irreductible del lenguaje, sin por ello darle tampoco la primacía sobre el pensamiento. El *apauruṣeyatva* de los Veda es precisamente esta intuición.

3.3. *Cosmovisiones diferentes*

Una última diferencia merece aún mención, aunque lo hagamos más sucintamente. ¿Con qué fundamento afirmamos lo que venimos diciendo? La respuesta más breve consiste en decir que se trata de dos cosmovisiones diferentes, y que sólo desde el interior de cada una de ellas aparece congruente lo que se va diciendo. En última instancia las divergencias tanto intelectuales como políticas de la humanidad provienen de lo que he llamado conflicto de «kosmologías».

Llamo cosmología a la visión unitaria que la ciencia moderna nos da del cosmos —en donde cosmos es primariamente un conjunto energético material—. Llamo «kosmología», en cambio, a la visión unitaria del *kosmos* recordando, aunque sin exclusividad, el sentido de «joya» de la palabra griega. Una joya se ve y valora en su conjunto, esto es, como algo dado. Esta visión entera es como el mundo se nos presenta cuando hacemos la experiencia del mundo en su totalidad. Esto es lo que Romano Guardini llamó *Weltanschauung* y que podemos traducir por *cosmovisión* ciñéndonos a este sentido —y no al heideggeriano de *Weltbild*: concebir el mundo como imagen[6]. La cosmovisión no es una imagen del mundo, porque nosotros estamos ya en él. La cosmovisión se refiere más bien a una experiencia del mundo mismo en el cual estamos inmersos. Es el horizonte subyacente de la realidad que cada cultura asume, dándolo por supuesto. Antes lo he llamado mito. El *mythos* es la narración. Entendemos por kosmología no tanto la cosmología, es decir, el *logos* (doctrina) sobre el cosmos

6. *Weltanschauung*, dice Guardini, es «eine Erkenntnisbewegung, die[...] auf die Ganzheit der Dinge gerichtet ist, auf das "Welthafte" im Gegebenen». Añadiendo que la *Weltanschauung* «sucht das Ganze nicht durch Synthese von Einzelheiten», sino que «sieht jedes Ding von vornherein 'ganzhaft'» (Guardini, 1953, pp. 8 ss.; el texto es de 1923). Heidegger, 1950, p. 82, en cambio nos dirá que «Weltbild, [...] meint [...] nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen».

(que es la cosmología científica moderna) sino la experiencia del kosmos (la realidad) cuando éste se nos presenta a la intuición. La podemos sencillamente llamar cosmovisión. Sería entonces como la narración del mito (tal como lo sentimos). Con otras palabras, el mito se nos revela tan sólo en la medida en que damos un sentido a nuestro pensar. Es el círculo *vital* entre el *mythos* y el *logos*.

Durante por lo menos dos milenios Occidente ha vivido dentro de una cosmovisión no muy distinta de la cosmovisión clásica de la India —admitiendo diferencias entre ellas y en el seno mismo de estas tradiciones—. Desde Pitágoras hasta Dante el mundo en el que ha vivido el hombre occidental era un *kosmos* en donde cada cosa y cada acontecimiento tenía un lugar, un tiempo y un sentido —aun cuando a menudo misterioso, no controlable y difuminado. A pesar del esfuerzo ingente de Goethe, con su *Fausto*, de remozar la cosmovisión occidental, Occidente ha ido desgajando la tal kosmología sin substituirla por otra cosmovisión. De ahí la fragmentación de la vida humana y la especialización de los conocimientos. Mucho más recientemente, con los «adelantos» de las ciencias astronómicas y fisicoquímicas se ha ido construyendo una cosmología científica inscrita en el pensar evolucionista.

Este horizonte ha formado el trasfondo de la filosofía moderna. Kant presupone a Newton para decirlo en una sola frase. La filosofía índica, por otra parte, surge de otra cosmovisión. En una palabra, el mundo occidental y el mundo índico son dos kosmologías, las narraciones son diferentes, la escucha es distinta, los mundos son otros. La especulación sofisticada puede producir rasgos comunes, ciertamente, pero la filosofía tiene también un componente más a ras de tierra. El trasfondo del bajo continuo pertenece también a la música. La filosofía implica también el sentir la realidad y el vivirla como el terreno sobre el cual podemos edificar una conciencia reflexiva de lo real.

Podemos hablar de los dos mundos sólo si logramos adoptar espontáneamente esas actitudes por haberlas experimentado. No basta leer textos y conocer contextos. Si nuestras páginas tienen sentido para el lector, habremos dado un nuevo paso hacia el entendimiento mutuo. Si no es así, tendremos que intentarlo de nuevo.

Pongamos tres ejemplos muy diferentes. Y adelantemos enseguida que no se busque en ellos una deducción lógica de las distintas cosmovisiones. El *mythos* no sigue las leyes del *logos*.

a) Asombro y desilusión

Simplifiquemos de nuevo. Mientras que el punto de partida griego de la actividad filosófica es la admiración, el asombro, *thaumazein*, la

contrapartida índica clásica es la desilusión, el desencanto, el ser presa de *mâyâ-śakti*, *moha*, *akhyâti*.

Ambas actitudes proceden de la toma de conciencia de la distancia entre cómo aparecen las cosas y cómo nosotros esperamos que sean. Las dos tratan de superar la distancia entre la apariencia y la realidad a través del pensamiento. El pensamiento descubrirá lo real detrás de las apariencias. La tarea principal de la filosofía es realizar esta discriminación: *Kritik*, *krisis*, *viveka*. Quizás tenemos aquí uno de los rasgos más compartidos por todo el mundo indo-europeo, en lo que respecta la función y los medios de la filosofía. Su función es salvar el abismo existente entre lo que aparece y lo que realmente es, entre la apariencia y la realidad. Su medio es el poder del pensamiento y la fuerza del escuchar.

Pero hay diferencias interesantes que se dejan explicar por lo que antes dijimos sobre los campos de conciencia y la primordialidad del lenguaje. Los griegos se admiran, los indios se desilusionan. Hay un pesimismo latente en la actitud griega y un optimismo latente en la índica. Los griegos se llenan de admiración ante la belleza y el poder de las apariencias, porque inconscientemente no esperaban que fueran tan hermosas. Los indios se desencantan ante las apariencias de las cosas, porque inconscientemente esperaban que fueran más atractivas. Me admiro de algo cuando no esperaba tanto; me desilusiono cuando esperaba más.

Pero hay más. El pesimismo y el optimismo se invierten cuando llegamos a lo inmediatamente dado. El enfoque occidental da prioridad a las propias apariencias; éstas son asombrosamente hermosas. Cuando la mente moderna quiere rescatar la filosofía de la confusión de las opiniones, se grita el: *Zurück zu den Sachen!* («¡Retornemos a las cosas!»), tal como aparecen en nuestra conciencia, por supuesto. *La filosofía es fenomenología.* La ciencia clásica quiere «salvar las apariencias» (σώζειν τά φαινόμενα).

El enfoque índico, por otra parte, no parece tener mucha confianza en las apariencias; éstas son horribles —incluso en nuestra conciencia. Insiste en que deberíamos ser conscientes de *adhyâsa*, de las sobreimposiciones, ser conscientes de todo tipo de *akhyâti*, ilusiones, no-aprehensiones. *La filosofía es noumenología.* La ciencia clásica quiere «destruir las ilusiones».

El griego puede confiar en las cosas, en y a través del *nous*, desde luego. Los filósofos índicos no confiarán en las cosas, porque no confían en que el *manas* pueda decirles lo que las cosas son. Después de todo, en el ejemplo tradicional de confundir una cuerda con una serpiente, si la serpiente es una ilusión, la cuerda tampoco es demasiado real. Hay una cierta desconfianza del pensar. Se tiene que ir más allá, hacia la experiencia mística.

Una cierta desconfianza de la actitud crítica es connatural a la mente índica, mientras que el caso occidental es exactamente lo contrario. La actitud índica desconfía de los criterios, teme un *regressus ad infinitum* (¿en qué se basarán los criterios?); la occidental descansa cuando posee criterios (no sólo de certeza, sino aun de seguridad —como las bombas atómicas). La actitud crítica garantiza y comprueba el funcionamiento de la mente, porque se cree que la mente pensante nos dice lo que las cosas son y cómo funcionan. El filósofo índico parece depositar una menor confianza en la mente, de ahí que por una parte la actitud crítica sea casi obvia, pero por otra parte se crea menos importante. La realidad no depende de lo que nosotros pensemos de ella, ni por tanto, tampoco nuestro destino.

En ambos casos filosofamos porque las cosas no son como parecen ni como aparecen. No podemos confiar completamente en ellas. La mente griega formulará la primera regla científica: «salvar las apariencias». «Traspasar las apariencias» será la contrapartida índica. El enfoque occidental confía en el pensar, el índico desconfía de él. Algunos confiarán incluso en el no-pensar; otros sólo en Brahman. Y si *parama-brahma* guarda silencio, *śabda-brahma* habla. Es bastante significativo que el Dios cartesiano no pueda inducir a error. No puede decirse lo mismo de Indra, por ejemplo. *Indra-jâla*, la red de Indra, en la literatura sánscrita tiene el sentido de ilusión, e incluso de engaño.

No deja de ser significativo que un pensador como Kierkegaard nos hable de la desesperación como el sentimiento que desencadena la actividad filosófica... para hacer el «salto mortale» hacia la fe. Pero acaso se trate sólo de una dramatización de Kant.

b) La vida y la muerte

La vida es poco menos que un derecho, siente el Occidente moderno. La vida es más bien un deber (*ṛṇa*), presiente la India clásica (cf. SB I, 7, 2, 1-5, etc.). La vida es propiedad individual afirma la modernidad. La vida es un banquete al que hemos sido invitados a participar por un tiempo limitado, vendría a decir la tradición índica. La vida nos ha sido dada, escribió Rabindranath Tagore, y sólo la merecemos dándola. La prolongación de la vida es casi la obsesión de la medicina moderna. El *Ayurveda*, como su mismo nombre indica, es el conocimiento de la vida, y su criterio de la salud es la alegría de vivir.

Y así podríamos discurrir largamente traduciendo el sentir de ambas cosmovisiones.

El caso de la muerte es significativo. Existe en Occidente una tradición poco menos que ininterrumpida, que define desde Platón hasta

Heidegger a la filosofía como meditación sobre la muerte o preparación para ella. El hombre es un ser que camina —consciente y temerosamente hacia la muerte—. La filosofía nos brinda el coraje y la consolación para afrontar la situación límite inevitable. La muerte está delante de nosotros.

La muerte en cambio empezó con el nacimiento, sentirá más bien la mentalidad índica, reforzada después por el hinduismo y el buddhismo. Dicho aún con más fuerza, la muerte terminó con el nacimiento. Éramos muertos y vinimos a la vida. Cuanto más se vive, más vida se tiene, más vida se ha almacenado, más lejos estamos de la muerte y más cercanos a la liberación total. Evidentemente todo esto va ligado a la experiencia de la trasmigración de la vida. Pero para seguir nuestro contraste podemos añadir que en el subcontinente índico la muerte, en cambio, está detrás. No caminamos hacia la muerte, sino hacia la vida.

El hombre teme naturalmente el dolor, y porque la muerte va acompañada generalmente de dolor se teme también a la muerte. Pero la actitud índica, y no solamente la mística y elitista, sino la corriente y popular, no teme excesivamente a la muerte —a no ser la *akâla-mṛtyu* o muerte intempestiva, como es natural— aunque los límites entre lo que sea una muerte natural y otra artificial sean borrosos. ¿Cuándo le ha llegado el tiempo al *ego*?

Hemos sugerido ya que el hecho de ser conscientes de las diferencias es ya un primer paso para evitar que se conviertan en obstáculos para la mutua intelección, abriendo así la posibilidad de una fecundación de culturas y filosofías que, lejos de homogeneizarlas o suprimirlas, daría lugar a otras nuevas aventuras humanas. Los padres conservan su identidad, pero los hijos continúan la vida a su manera —y las filosofías también.

Es casi imposible pretender agotar este tema. Las respectivas cosmovisiones son aquí las responsables de las diferencias. La muerte aparece muy distinta si sólo hay una vida individual o si la existencia misma es un collar kármico. La vida se vive diferentemente si se la cree cargada con un destino histórico del que no podemos sustraernos o se la cree vinculada a un pecado o un *samsâra* del que debemos liberarnos.

Parafraseando una frase del romanticismo, la filosofía que uno tiene depende de la clase de mundo en el que cree vivir.

c) Amor, praxis y conocimiento

El título completo de este apartado debería ser: *theôria*, *eros*, *praxis* frente a *jñâna*, *bhakti*, *karma*, analizando las diferencias entre estas respectivas nociones. Debemos forzosamente simplificar, dejándonos llevar

por el hilo conductor de la latente noción de filosofía distinta en ambos casos. Pero a su vez, esta noción diferente es fruto de las distintas experiencias subyacentes a lo que las respectivas palabras simbolizan.

Si la filosofía sólo tiene la pretensión de decirnos lo que las cosas son y no cómo se hacen, por ejemplo, la praxis sólo podrá pertenecer indirectamente a la filosofía en cuanto un cierto hacer pueda influir en el conocimiento de las cosas. Y algo parecido pudiera decirse con el amor.

Si la filosofía por otra parte tiene la pretensión de hacernos llegar a nuestro fin último, a nuestra salvación, la conexión entre estas tres nociones no podrá reducirse a una relación extrínseca.

Podríamos plantear el problema en sentido inverso. Si el amor, por ejemplo, nos es necesario para nuestra realización, éste no podrá ser extrínseco al quehacer filosófico. El círculo es vital.

Resumamos lo que intentaremos mostrar con ejemplos en la tercera parte de este estudio.

Desde antes de Platón se ha discutido en Occidente sobre si el conocimiento requiere amor. Y desde tiempos anteriores a Marx el pensamiento occidental se ha planteado si la praxis era fuente o no de conocimiento. La mente humana parece haberse preocupado por esta problemática desde tiempo inmemorial. Acaso el carácter predominantemente analítico de una parte de la cultura occidental ha hecho que deslindando los campos se rompa la relación intrínseca entre estas tres actividades del hombre. Quizá el talante sintético del espíritu índico no haya cortado el cordón umbilical que los une.

Gran parte de las reflexiones índicas, como hemos indicado ya, empiezan por la cuestión existencial de purificar nuestras vidas y desplazar nuestra afección por las apariencias hacia la aspiración a la realización, como condiciones indispensables para disipar la ignorancia y encaminarnos consciente y libremente hacia la liberación. Más aún, la acción ritual no se considera por lo general como algo que pertenezca a otro nivel, a pesar de las reacciones contrarias de 'intelectuales' más modernos. El rito pertenece de lleno a la ortopraxis filosófica, podríamos traducir.

Que para conocer hace falta amor lo sabían los medievales occidentales, y que para amar verdaderamente es preciso el conocer lo decían también los clásicos índicos. Es acaso la influencia del éxito ruidoso de la ciencia moderna lo que nos ha hecho olvidar esta relación íntima. O para decirlo apretadamente. En la ontología cabe aún el amor como parte intrínseca tanto del *on* como del *logos*. En la epistemología el amor no tiene carta de ciudadanía más que como un inmigrante más o menos útil para un trabajo desbrozador del panorama epistémico.

Aquí se vislumbran problemas de gran envergadura, que acaso una fecundación mutua entre ambas culturas pueda ayudarnos a resolver: las

relaciones entre conocimiento y amor por una parte y entre conocimiento y praxis por la otra, sin olvidar las relaciones entre amor y praxis...

Lo que queremos indicar en este apartado es fácil de formular y complejo de especificar. Nos limitamos a lo primero.

En una cosmovisión diferente, aun cuando el contacto cultural nos haya acostumbrado a traducciones más o menos aceptadas, las palabras, símbolos de intuiciones cristalizadas a lo largo del tiempo, no connotan las mismas experiencias. Nuestras tres palabras son un ejemplo de lo que intentamos decir. *Kâma*, *bhakti*, *prema* por ejemplo no son *eros*, *agapê*, *filia*. Y algo análogo podríamos añadir con las nociones de praxis y conocimiento.

Si no hay texto sin su contexto, tampoco hay contexto fuera de su textura cultural. Los textos índicos necesitan ser leídos e interpretados dentro de sus respectivos contextos, aunque luego podamos y acaso debamos extrapolar. Pero los mismos contextos, sólo son plenamente inteligibles si logramos hacer nosotros mismos las experiencias correspondientes. En otro lugar he defendido la tesis de que puesto que sólo podemos defender como verdad lo que nos es inteligible, sólo podemos verdaderamente entender aquello que descubrimos como verdadero. La interculturalidad exige una conversión de nuestro ser.

Hay una «categoría» que me parece indispensable para establecer una síntesis que no sea por cortocircuito o simplemente bien-intencionada. Es la categoría de lo sacro. Un conocimiento sacro es eminentemente existencial, práctico y requiere no sólo amor sino incluso fe. Una praxis sacra, a diferencia de una pura superstición, exige un conocimiento y un amor concomitantes; aunque no podamos ahora explicitar lo que entendemos por lo sagrado.

Ni que decir tiene que así como hay exageraciones racionalistas y excesos amorosos hay también degeneraciones activistas. ¿No se vislumbraría acaso como función urgente de la filosofía contemporánea la de superar estas fragmentaciones y unilateralidades existentes en todas las culturas para alcanzar una armonía superior?

Podríamos añadir otras diferencias, pero las que hemos aducido nos parecen suficientes y fundamentales. Las diferencias que hemos subrayado no son diferencias doctrinales. Son estructurales, pertenecientes a las dos actitudes básicas que hemos intentado describir.

Capítulo 3

ŚATAPATHAPRAJÑÂ: LA PERSPECTIVA ÍNDICA

1. INTRODUCCIÓN

Descritos, aunque someramente, los rasgos comunes y las divergencias de esta actividad humana que convenimos en llamar filosofía desde un punto de vista básicamente occidental, nos toca ahora presentar la perspectiva índica, aunque el hecho de que realizamos este estudio en una lengua occidental introduce un factor comparativo inevitable. Nos vemos forzados poco menos que a contradecir lo que hemos dicho en el capítulo anterior. Pero es solamente dándonos cuenta de ello como podemos seguir adelante. Por este mismo motivo nos vemos casi obligados a plagar esta tercera parte con notas y referencias [1].

Todos los términos utilizados por las ciencias naturales modernas pueden ser traducidos a cualquier idioma. Si es necesario, una disciplina científica introduce nuevos conceptos definiéndolos con precisión. Esto no significa que sean universales, como algunos pretenderían. Significa que pertenecen a un campo particular de referencias aceptadas o postuladas [2]. Los nombres científicos modernos son *términos*, es decir, *signos* que designan entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles. Esto no es así en el caso de las

1. Una versión reducida de esta parte ha sido publicada en Fløistad, 1993, pp. 11-67.

2. Me permito citar, dada su insospechada procedencia, un texto de un teólogo del siglo pasado: «Incurriría en peligro de auto-engaño quien creyera que las verdades matemáticas son unánimemente aceptadas a causa de su evidencia interna. Hay consenso porque nadie está interesado en rechazarlas» (Solowjew [Solovief], 1889, II, cap. 6). Cf. para la problemática moderna Habermas, 1968.

palabras. Palabras son aquellos *símbolos* en los que han cristalizado experiencias complejas de personas y culturas [3]. Los *términos* (como «mesa», «triángulo», «ácido sulfúrico») tratan de ser unívocos y pueden ser determinados mediante experimentos, empíricos o puramente conceptuales. Por otra parte, las *palabras* (como «justicia», «belleza», «Dios») son polisémicas y sólo pueden ser comprendidas a través de experiencias dialógicas determinadas [4]. El hecho de que palabras cultivadas en una tradición se hayan transportado a otras culturas —con la intención de entenderlas, o quizás controlarlas —ha sido fuente de graves malentendidos [5]. Con las palabras comienza el problema [6].

Hay palabras que, en ciertos períodos, poseen una gran fuerza e irradian una energía extraordinaria. Son símbolos de mitos vivientes. Religiones e ideologías diferentes comparten esos mitos y tienden a emplear sus símbolos.

La palabra «ciencia», en el sentido de las ciencias naturales modernas, es un buen ejemplo. Y en efecto, la mayoría de los métodos modernos de conocimiento se proclaman «científicos» [7]. La palabra «democracia» es otro ejemplo, explotado por ideologías opuestas del espectro político. Pero nadie tiene el derecho de monopolizar las palabras [8]. Solamente en el diálogo que transcurre en una situación dada puede entenderse el sentido de las palabras [9].

Se puede también, claro está, restringir el significado de ciertas palabras a un campo particular. Esto permite a un grupo determinado expresar ciertos asuntos de forma no ambigua. Todos los escolasti-

3. Cf. Panikkar, 1980/3, pp. 117-133.

4. Cf. uno de los últimos poemas de Martin Heidegger (de marzo de 1976), que comienza de este modo: *Wann werden Wörter / Wieder Wort?* («¿Cuándo serán las palabras / de nuevo palabra?»). Cf. Panikkar, 1977/14, p. 177.

5. En múltiples escritos me he esforzado por investigar los elementos básicos para un encuentro fecundo entre culturas y religiones. He llamado a esta interpretación crítica de otras tradiciones *hermenéutica diatópica*.

6. Es casi obligado citar aquí el comienzo de una obra clásica: «Este Brahman, sin comienzo ni fin, (es) la palabra primordial, el sonido imperecedero» (*anâdinidhanaṁ brahma śabdatattvaṁ yad akṣaram*). Bhartṛhari, 1965, I, p. 1.

7. Pongamos dos ejemplos relacionados con nuestro tema: «La grandeza de Yâska [...] se halla en el hecho de ser el primero en reivindicar un fundamento *científico* [...] para la etimología», dice Sarup, 1967, p. 64.

«El *Aṣṭâdyâyî* de Pâṇini representa el primer intento en la historia del mundo por describir y analizar los componentes del lenguaje de modo *científico*», escribe el ministro indio de Educación R. P. Naik en la reimpresión de Pâṇini, 1891 (la cursiva es añadida).

8. Actualmente hay numerosas reflexiones sobre el problema de la traducción. Cf. Steiner, 1975 —con 12 páginas de bibliografía—; Elder, 1976; Larson, 1980; García Yebra, 1982; etc.

9. Aquí es de gran importancia la teoría índica del lenguaje. Además de la traducción del ya citado Bhartṛhari por K. A. Iyer Subramania, 1971 y el propio estudio de este último, 1969, cf. Śâstrî, 1959 y 1980; Biardeau, 1964; Coward, 1976 y 1980.

cismos crean un lenguaje para uso interno, *ad usum nostrorum*, justamente porque se mueven en un mundo determinado. «Gracia», por ejemplo, era una palabra de este tipo en el universo católico post-tridentino. Como consecuencia, la teología católica no encontraría permisible traducir la doctrina del Śaiva Siddhânta empleando la palabra «gracia» [10].

Es preciso, no obstante, prevenir contra el riesgo de superficialidad bajo la pretensión de validez universal. Si se entendiera la gracia meramente como una cierta inspiración de lo «alto», esto sería injusto tanto respecto a las intuiciones cristianas como a las śivaitas. «Gracia» no es un término con un significado unívoco, sino una palabra, un símbolo con valor polisémico [11].

Podríamos multiplicar los ejemplos de dominación política o influencia cultural a través de las palabras ¿Por qué mis editores se resisten cuando escribo «Dioses», mientras escriben tranquilamente «Dios»? Las palabras tienen una vida propia, pero están sujetas también a manipulaciones.

1.1. *La cuestión de una filosofía índica*

Algo parecido ocurre cuando queremos utilizar el nombre filosofía en un sentido trans-cultural. No es posible el uso transcultural de las palabras en el sentido de supra-cultural. Todo lo que se dice se halla incorporado, *ipso facto*, a la cultura de ese idioma, independientemente de si esta cultura abre sus propias fronteras para incorporar el nuevo elemento. Existen ciertamente valores interculturales, pero no valores trans-culturales. Entendemos por «valores inter-culturales» valores que son válidos en más de una cultura. Sería, por otra parte, «trans-cultural» un valor que se hallase por encima de todas o de algunas culturas, sin pertenecer específicamente a ninguna de ellas [12]. Todo valor se halla inextricablemente ligado por lo menos a una cultura. No hay

10. Otto, 1930 supuso una especie de escándalo en los círculos católicos. Hasta qué punto ha cambiado el panorama en los últimos cincuenta años puede verse en Vadakkekara, 1981, donde muchos autores católicos se ocupan del problema de la gracia en las tradiciones hindú y cristiana.

11. Un ejemplo más: «Nosotros caracterizamos la fe como el constituyente esencial de lo cristiano: la fe es renacimiento» (Heidegger, 1970, p. 29; conferencia de 1927, revisada en 1969). Pero la fe como renacimiento no puede aplicarse de modo general a otras religiones. ¿No sería conveniente buscar una noción que sea aceptable también por aquellas religiones que no se basan en la conciencia histórica? Una concepción más comprehensiva de la fe sería aquella que la caracteriza como la apertura constitutiva de la existencia humana (Cf. Panikkar, 1979/XXVII, pp. 188-229). Hay que tener en cuenta que Heidegger no pretendía más que presentar un argumento cristiano (Cf. p. 18 de su conferencia).

12. Éste es un tema importante del estudio comparado de las religiones. Cf. Panikkar, 1980/5; Krishna, 1986; Larson & Deutsch, 1988.

valor que exista *in vacuo*. No hay, en realidad, «perspectivas globales» [13]. Nos vemos remitidos continuamente a nuestros propios puntos de vista (particulares) [14]. Lo que podemos conseguir es ser conscientes de ello y vivir con nuestros prejuicios, al tiempo que adoptamos nuestra perspectiva con la mayor amplitud y profundidad posibles y mantenemos nuestra apertura para poder aprender de otras actitudes [15]. No existe una *lingua universalis*. Sólo podemos hablar en nuestro(s) propio(s) idioma(s), y ser conscientes, al mismo tiempo, de que nuestro idioma no agota el espectro universal de la experiencia humana.

En nuestro caso, ¿qué es filosofía? ¿Es un logro del mundo occidental o un símbolo más universal? ¿Es un nombre técnico que pertenece a una única cultura o una palabra cuyo sentido puede ser compartido por otros universos lingüísticos? ¿Es filosofía un término, como ácido sulfúrico (que producimos y vendemos), o una palabra, como *dharma* (que nos abarca y nos desborda)? En caso de que fuera lo segundo, ¿podría extenderse el sentido de 'filosofía' a otras culturas y ser a su vez enriquecido por ellas? Pero, ¿hasta dónde se puede ampliar el significado de las palabras?

Filosofía puede tener muchas acepciones. Y, de hecho, hay y ha habido múltiples acepciones sobre la naturaleza de la filosofía. Utilizamos la palabra «filosofía» en su sentido más amplio, que incluye lo que se ha llamado metafísica, teología, teosofía, etc [16]. Pero, hasta hace poco, esas diversas opiniones permanecían dentro de la cultura occidental, por amplia que esta cultura sea [17]. Si queremos aplicar

13. «Creemos que la esencia de una historia global de la filosofía no es tanto la historia misma cuanto la 'perspectiva global' que puede resultar del estudio de tal historia» (Plott, 1977, ix). 'Perspectiva global' significa para Plott «ausencia de provincialismo —geográfico, cultural, temporal, dimensional—» (*Ibid.*). No obstante, distingue siete «tipos entre los esfuerzos teorizadores del hombre por entender su lugar en el cosmos...: orgánico, mecanicista, panpsiquista, dialéctico, teogónico, profético y revelacionista» (*Ibid*, xiii). En realidad lo que propone Plott es una pluralidad de perspectivas.

14. Cf. Panikkar, 1985/2.

15. Cf. Gadamer, 1972, p. 253.

16. Uno de los mejores resúmenes que conozco de la naturaleza de la filosofía es el que se ofrece en Krings *et alia*, 1973. Escrito por los tres editores conjuntamente, y haciéndose eco de Hegel, comienza diciendo: «El concepto de filosofía es el mismo objeto de la filosofía» y describe la «indefinite Diskussion» propia de la reflexión filosófica. Y, sin embargo, no hay ni una sola referencia a la filosofía no-occidental, ni tampoco a la posibilidad de otra concepción. Éste es el reto de un enfoque intercultural: la posibilidad de un cambio de perspectiva, y con él la introducción de otra especie y no sólo de otro caso individual dentro del mismo esquema específico.

17. De las magníficas 356 columnas del volumen VII del Ritter & Gründer, 1989, doce están dedicadas a la filosofía india y ocho a la de China y Japón (de las cuales dos a la «Rezeption» de la filosofía china en la Europa del XVII y XVIII). A todas luces en un «Diccionario Histórico de la Filosofía» nuestra problemática no parece que sea central, y los dos apéndices orientales son una prueba de ello. Halbfass (col. 867) nos informa que la tradición clásica índica no ofrece ningún «equivalente terminológico» a la noción corriente de filosofía.

esta noción a otras culturas deberíamos justificar la extrapolación o mostrar que se trata de un universal cultural[18].

a) Una cuestión gramatical

Hay un problema gramatical que subyace en todo este asunto (y del que se ocuparon los gramáticos índicos, probablemente por primera vez). ¿Es la filosofía un *nombre propio*, aunque desde luego de segundo orden —porque no se refiere a individuos—, o es un *nombre común*, un universal?[19] ¿Pertenece a una única cultura (o grupo de subculturas) como un nombre propio pertenece a un individuo, o es una noción general que denota entidades diferentes que comparten una naturaleza común? ¿Es formalmente descriptiva como «hombre», «*anthrôpos*», o posee algunos contenidos, como «justicia», «*dharma*», etc.?

Insistamos en lo insidioso que es el apresurarse a responder preguntas aceptando acríticamente los supuestos de una cultura particular como válidos de modo apodíctico. La pregunta casi retórica de si hay filosofía *también* en la India es como la del niño que pregunta a su compañero si sus padres tienen también televisor en color. Suponemos que la filosofía es algo tan concreto como un aparato de televisión, y que obviamente no se puede vivir sin televisor, al menos en blanco y negro (por si los indios no llegasen a la sofisticación de una filosofía occidental en color). ¿Qué es lo que preguntamos en realidad cuando planteamos la cuestión de una 'filosofía índica'? ¿Si la India tiene un Locke, un Spinoza o un Hegel? ¿Qué idea de filosofía estamos presuponiendo?[20] Y además, ¿por qué tendría que ser el concepto de 'filosofía', en cualquier sentido, el paradigma de una pregunta que en tanto que pregunta pretende transcender sus propias fronteras?

18. Para una crítica radical de la filosofía occidental, dentro de la situación latino-americana, cf., entre otros, Dussel, 1977 (1985). La reflexión asiática podría aprovecharse del enfoque de Dussel.

19. Cf. Dravid, 1972.

20. Un ejemplo será más elocuente que muchas afirmaciones generales para mostrar las diferencias de mentalidad. Roer, 1850 tradujo el *Bhâṣâ-pariccheda* de Visvanâtha y en su introducción escribió lo siguiente: «Cuando se leen las obras de los griegos uno se ve obligado a pensar, pues nos introducen en el proceso de sus pensamientos y esto nos fuerza a acompañarles con nuestros propios pensamientos, hasta que llegamos por nuestra propia mente a los principios de su sistema, y desde esta posición es más fácil ya sea volver la vista atrás para ver el camino recorrido o avanzar hacia adelante. Por el contrario, los hindúes son dogmáticos. Ellos empiezan sintéticamente con una afirmación de sus principios, pero no se dignan desarrollar el tren de pensamientos que les ha conducido hasta ellos. De ahí que sea imposible entender sus escritos para quien no esté acostumbrado ya, en una medida considerable, a las investigaciones filosóficas. Ahora bien, el castigo de este misterio y exclusión es nuestra falta de interés en el estudio de sus textos».

Casi cien años después, Mâdhavânanda, 1940 escribió en el prefacio de su nueva traducción: «Los estudiantes del nyâya deberían tener presente siempre que, por muy buena que sea la traducción, deben estar preparados a un riguroso pensar si quieren entender correctamente la materia».

b) Una cuestión de hermenéutica diatópica

La *hermenéutica diatópica* no pregunta si hay filosofía también en la India, sino que comienza analizando un doble movimiento: índico hacia la cultura occidental y occidental hacia la cultura índica, para que luego en el encuentro se forjen adecuadamente las respectivas preguntas.

Podríamos traer a colación aquí ciertas enseñanzas de la sociología del conocimiento y citar abundantes textos de intelectuales indios modernos que nos dicen que la filosofía no podía faltar en el glorioso pasado de la India[21]. Una buena cantidad de libros escritos llevan cabalmente el título de *Indian Philosophy*[22]. Nosotros también tenemos televisor e incluso mejor que el vuestro. El nuestro tiene tres dimensiones. Vosotros habéis olvidado la santidad, la liberación, la felicidad en vuestra filosofía. Nosotros lo hemos incluido todo. La nuestra es una filosofía más completa[23].

Es muy significativo que precisamente a causa del renombre de la filosofía y el prestigio de la cultura occidental, una mayoría de pensadores índicos utilice esta palabra sin analizarla crítica o interculturalmente[24]. No obstante, oímos también algunos recelos[25]. O reacciones nostálgicas[26].

21. Después de haber escrito esta tercera parte y haber reunido más de quince páginas de notas, Halbfass publicó su exhaustivo estudio (Halbfass, 1981). Las 550 páginas de su libro nos ofrecen una perspectiva histórica adecuada junto con los datos pertinentes que fundamentan mi enfoque más «filosófico». Cf. la edición puesta al día de Halbfass, 1988. Cf. también Larson & Deutsch, 1988.

22. Cf., al azar, Hiriyanna, 1932 y 1957; Radhakrishnan, 1940, 1952 y 1960; Radhakrishnan & Moore, 1957; Raja, 1960; Sharma, 1960; Dasgupta, 1969; Dravid, 1972; Nakamura, 1983.

23. Cf. una afirmación típica: El Vedânta «concede a la fe religiosa, la teología, la escolástica, el misticismo, el arte y la ciencia sus lugares respectivos en el gran edificio del conocimiento humano como una totalidad» (V. S. Iyer en su prólogo a la obra de Nikhilânanda, 1949, p. V). El autor continúa escribiendo: «La filosofía, según Gauḍapâda y Śaṅkara, es una interpretación de la *totalidad* de la experiencia humana o de *toda* la vida, desde el punto de vista de la verdad. La filosofía, por tanto, es el todo, del cual la religión, el misticismo (*Yoga*), la teología, la escolástica, la especulación, el arte y la ciencia no son sino partes» (pp. VI-VII).

24. Veamos algunos ejemplos: «Es un afortunado signo de los tiempos que la afirmación ligera y complaciente de que fuera de Grecia no creció verdadera filosofía se repita ahora mucho menos a medida que pasan los años», escribe Haridas Bhattacharyya, 1969 en su «Prólogo», p. XVI. Y, sin embargo, ni él ni Dasgupta, 1953 en su «Introducción», ni tampoco T. R. V. Murti, 1953 en el segundo capítulo introductorio, analizan el concepto 'filosofía' de un modo que pueda ser llamado crítico.

El mismo Dasgupta, 1969, en su monumental obra, pasa por alto la pregunta acerca de lo que pueda significar en la India, 'filosofía'. En su introducción, después de citar una Historia de la Filosofía de 1941, en la que se afirma que sólo los griegos tuvieron realmente filosofía y que todo lo demás son sólo «doctrinas mitológicas y éticas, y no sistemas de pensamiento completos», comenta: «No hace falta decir nada para refutar estas concepciones, pues lo que sigue mostrará, así lo espero, la falsedad de tales creencias» (I, p. 4). Aunque obviamente tiene razón, se limita a aceptar que también en la India existe 'filosofía'.

No es el propósito de este ensayo analizar el significado de la palabra filosofía y todos sus diversos equivalentes homeomórficos en la cultura índica. Nos limitaremos a citar algunas de las expresiones que se utilizan en la literatura sánscrita y nos concentraremos en el problema intercultural[27].

c) Algunos ejemplos

Es bien sabido que una porción significativa de los intelectuales índicos contemporáneos han recibido una educación anglosajona. Como consecuencia, muchos de ellos desean demostrar que la filosofía índica posee también rasgos positivistas, analíticos y racionalistas[28]. Hay algunos, ciertamente, que se esfuerzan en argumentar que en la India hay y ha habido no sólo lógicos, escépticos, materialistas, e incluso marxistas, sino también positivistas, pragmatistas y analíticos del lenguaje[29]. Por otra parte, hay otros que como reacción acentuarán que, aunque la filosofía índica es filosofía, tiene poco que ver con la filosofía occidental[30]. El problema hubiera tenido un cariz muy distinto si los indios modernos hubieran estado más en contacto con las tradiciones

«Nadie puede negar hoy en día los extraordinarios logros de la mente índica en los campos de la metafísica y la filosofía», dicen los editores de *History of Philosophy Eastern and Western* (patrocinada por el Ministerio de Educación del Gobierno de la India, cuyo presidente era S. Radhakrishnan), cf. Radhakrishnan, 1952, I, 5. Incluso aquí se echa en falta un capítulo o una consideración de si la palabra 'filosofía' es un nombre apropiado.

25. «La expresión 'filosofía india' evoca frecuentemente ciertas imágenes que la mayoría de los "filósofos duros" estarían poco dispuestos a tener en cuenta», escribe Matilal, 1986, p. 2, teniendo en la mente una cierta visión anglosajona.

26. «La filosofía, la religión y la cultura indias se estancaron y murieron a causa del dominio musulmán y británico durante siglos», es la sentencia inicial de Srivastava, 1984.

27. Cf., para el problema contemporáneo del estudio de la filosofía en la India, K. S. Murty, 1985 y Zilberman, 1988. Un enfoque intercultural es el adoptado por Nakamura, 1988; Panikkar, 1988/27 y, en general, el volumen de Larson & Deutsch, 1988.

28. Una simple ojeada al *Indian Philosophical Quarterly* (así como al anterior *The Philosophical Quarterly*), publicado por la Universidad de Poona, muestra que la mayoría de los artículos se ocupan de investigaciones 'filosóficas' modernas del mundo anglosajón. El muy interesante *Student's Supplement* todavía más.

29. Cf. las actas del *Indian Philosophical Congress*, que desde 1925 ofrece abundante evidencia de lo que aquí tan sólo podemos insinuar. Por ejemplo, K. C. Bhattacharyya, 1955 y Das, 1956 no incluyen ningún análisis de nuestro problema. Son de interés las contribuciones, del mismo Congreso, de Varadachari, 1956; Malkani, 1956 y Chubb, 1956. Cf. también el congreso *Philosophy and Sâḍhana* en el que Chubb, 1949 y Dandekar, 1949 defienden que *sâdhana* tiene un carácter más existencial que «filosofía», sugiriendo ambos que la filosofía es algo más que un trabajo de la razón.

30. Cf. las dos contribuciones ofrecidas bajo el mismo título, *Philosophy in India*, por Kabir, 1971 y Krishna, 1971 —ambos ensayos incluyen una extensa bibliografía— donde una vez más queda sin plantear si «filosofía» es la palabra correcta.

filosóficas y teológicas de la Europa antigua[31]. La literatura contemporánea hace gala de una vaguedad confusa en lo que respecta a las traducciones de las expresiones filosóficas en la tradición índica[32]. A esta situación problemática se añade que las palabras occidentales correspondientes se entienden a menudo en un sentido extremadamente limitado[33]. No es metodológicamente correcto describir, por ejemplo, el concepto de *razón* deteniéndose en Descartes y compararlo con el concepto de *manas* remontándose hasta los Veda. Hay que tener en cuenta además que las estrategias cognitivas habituales empleadas en Occidente para comprender otras culturas deben ser reexaminadas[34]. Distinciones y conceptos tales como ontología, metafísica, ética, epistemología, estética, cosmología, teología, antropología, al igual que expresiones modernas como filosofía de la educación, filosofía religiosa, etc., son frecuentemente asumidas y empleadas acríticamente[35].

31. Cf. Panikkar, 1971/XII. Trivedi, 1965/1966 pregunta retóricamente: «¿Podemos aceptar la identificación de la filosofía con el enfoque racional o intelectual de la realidad?» (p. 118). Comienza el artículo diciendo: «La filosofía, según Śrî Aurobindo, debería ser, no "una búsqueda de verdades abstractas en un mundo de ideas y de palabras", sino "un descubrimiento de la verdadera realidad de las cosas a través del cual la existencia humana puede aprender su ley, su fin, y los principios de su perfección"» (p. 111).

32. Cf. Halbfass, 1976a. El mismo autor, 1976b escribió un artículo en el que analiza el concepto de substancia y su aplicabilidad a la noción de *dravya*.

33. La literatura filosófica inglesa, y sobre todo la norteamericana, cuando no es especialista en los períodos antiguos, utiliza las palabras inglesas para «conocimiento», «memoria», «razón», «objeto», «cosa», «ser», etc. de un modo tan puramente moderno que muchas de ellas no son ya equivalentes apropiados de los nombres originales en sánscrito. Una enciclopedia de palabras básicas es un proyecto que necesita ser realizado urgentemente. Cf. mi proyecto *A Handbook of Fundamental Words of the Indian Tradition* (1968-1970) y que tuve que dejar de lado después de tres años, al no tener apoyo financiero. El Institute for Cultural Cooperation lo recogió, pero tampoco lo continuó. Mientras tanto hay otros proyectos interesantes en marcha. Cf. los tres volúmenes ya aparecidos, editados por Bäumer, 1988, 1992 y 1995 como proyecto del Indira Gandhi National Centre for the Arts, dirigido por Kapila Vatsyayan.

34. «Personalmente hubiera preferido el término 'religión' al de 'filosofía' para indicar las corrientes de pensamiento en la India», escribe en la primera página Raja, 1960. «Los tres aspectos de ciencia, religión y filosofía forman una sola corriente en la India», pp. 9 y 10. Este autor sigue la opinión de K. C. Bhattacharyya, 1956, que entiende la filosofía «no sólo (como) una disciplina auxiliar, sino (como) una parte integral de la religión y su auto-expresión característica», I, p. 119. Algo parecido podría decirse de T. R. V. Murti, 1953. Cf., en la tradición buddhista, Takeuchi, 1983: «La religión reflexiona sobre su propia esencia a través de la filosofía», p. 3, aunque confesando que «la idea misma de filosofía y metafísica ha sido tomada de los modelos occidentales», p. 4.

35. Heimann, 1937 ofrece interesantes intuiciones. A pesar de que apenas usa la palabra «filosofía», emplea conceptos como «pensamiento», «psicología», «metafísica», en tanto que categorías apropiadas, e intenta reinterpretarlas. El esfuerzo inverso —la ordenación de nociones occidentales según la clasificación índica— no se ha emprendido todavía, que yo sepa. También en la esfera de la política nos encontramos en una situación de dependencia. ¿Qué significan palabras como «estado», «democracia», «votos individuales» en la conciencia lingüística índica? Cf. mi volumen *Indra's Cunning: The Challenge of Modernity. The Case of India*, de próxima aparición.

Si aplicamos tales clasificaciones rígidas a un mundo cultural como el índico, el material estudiado no sólo se deforma sino que permanece incomprensible o lo que es peor, resulta malinterpretado [36].

El ámbito académico occidental ha mostrado un interés creciente por la filosofía índica, pero nuestro problema específico rara vez se menciona [37]. Los investigadores indios han seguido, por lo general, esta misma orientación, si bien con reservas y advertencias [38]. Lentamente se está empezando ya a pensar de otra manera [39]. Sin embargo en la medida en que hablamos y escribimos en un idioma determinado resulta inevitable que apliquemos el marco de inteligibilidad de este idioma como medida [40]. Pero deberíamos tener siempre presente tal limitación [41]. La influencia mutua entre India y Occidente no comenzó

36. Cf. Nakamura, 1964 y 1975.

37. Cf. por ejemplo Keith, 1925, donde no se encuentra ni una simple mención del problema. A pesar de que Edgerton, 1965 sólo nos ofrece una antología, sus 30 páginas de introducción guardan silencio respecto a lo que podría ser la filosofía. Zimmer, 1951, pp. 48-50 y 56-66, un notable especialista en el campo de la sabiduría índica, habla de «filosofía como forma de vida» y de «filosofía como poder», pero nuestro problema apenas se menciona. Un libro pionero que intenta una Historia Universal de la Filosofía es Misch, 1926. En la versión inglesa ampliada se afirma: «La filosofía hizo su aparición en varios puntos de la superficie terrestre: en India, China y Grecia [...] A pesar de esta diversidad, podemos hablar del comienzo de la filosofía, utilizando ambas palabras en singular. Así pues, abordamos los hechos históricos dando por supuesto que la filosofía es una unidad» (Misch, 1950, p. 39). No debemos olvidar a Deussen, 1894/1917, quien acepta sin más que hay una filosofía índica.

38. Cf. a modo de ejemplo G. Śâstrî, 1959, que escribe acerca de «una escuela de filosofía conocida por el nombre de Monismo verbal, Śabdâdvaita o Śabdabrahmavâda» (p. XXIV). O también: «La Realidad Suprema ha sido denominada en la filosofía de la gramática sánscrita 'Palabra Eterna'». Estas citas nos dan una idea de cómo se ha empleado la palabra. Cf. también Trivedi, 1965/1966. Raju, 1971, intenta, con la ayuda de la filosofía índica, reconciliar a Hegel y otros filósofos idealistas con los existencialistas.

39. Cf. Gonda, 1950, p. 3: «Es recomendable, en los libros sobre temas hindúes, utilizar términos cristianos sólo con el máximo cuidado, y si es posible no emplearlos en absoluto para explicar conceptos hindúes». Sin embargo, también Gonda utiliza otros nombres 'occidentales' como si tuvieran una significación más universal. Hay que reconocer el mérito de revistas como *Philosophy East and West* y *Comparative Civilizations Review* por haber promovido estudios comparativos en ambas direcciones: de Occidente a Oriente y de Oriente a Occidente. Libros como el de Said, 1978, han puesto de relieve el aspecto político de la cuestión. Cf. Dragonetti, 1981, defendiendo que existe una filosofía (*opus rationis*) en la India, y las varias contribuciones en Chattopadhyaya, 1992, especialmente las de J. L. Mehta (sobre el *Ṛgveda* como texto *sui generis*) y de J. N. Mohanty (sobre la fenomenología como superación de los estudios comparativos).

40. No podemos evaluar los resultados de enseñar filosofía y teología en las lenguas de la India, tal como se está haciendo cada vez más hoy en día. No deja de ser significativo que los departamentos de ciencias modernas y tecnología prefieran el inglés. ¿Para qué duplicar los esfuerzos si la ciencia moderna utiliza sólo términos y no palabras? Cf. el grito patético de Laleau, 1969, que simboliza la situación casi trágica de la mayoría de los 'filósofos' africanos que escriben en francés o en inglés: «Et ce désespoir à nul autre égal / D'apprivoiser, avec des mots de France, / Ce coeur qui m'est venu du Sénégal?». Cf. las acertadas páginas de Rahola, 1988, dedicadas a este problema (pp. 116-119).

41. Cf. Panikkar, 1971/1.

ayer. Se remonta hasta los griegos[42]. A pesar de sus diferencias, ambas culturas pertenecen al mundo indoeuropeo[43]. No deberíamos exagerar la diversidad[44]. Bien pudiera ser la filosofía un nombre legítimo para un esfuerzo común[45]. Las diferencias son sorprendentes cuando las comparamos con la cultura africana, por ejemplo[46]. Los intelectuales africanos han hecho frente al problema con una profundidad poco común[47]. Esto puede deberse a que los pensadores africanos se hallan más lejos de la tradición griega que los cultivadores de la 'filosofía' índica[48]. El problema, desde luego, no se limita a África[49].

1.2. *Una tipología de posturas*

Resumamos lo que se ha entendido por filosofía a la vista de nuestra actual problemática intercultural. Decimos actual, porque no debería-

42. Cf. Benz, 1951; Darlquist, 1962; Sedlar, 1980; y el primer capítulo de Halbfass, 1981, pp. 13-36.

43. Se deben mencionar aquí las obras de Dumézil, 1958, 1960 y 1968 y de Benvéniste, 1969.

44. Cf. recientemente M. Chatterjee, 1993, estudiando tres filósofos contemporáneos (J. N. Chubb [1910-], Kalidas Bhattacharyya [1911-1984] y N. V. Banerjee [1897-1982]). La autora debe con todo confesar que «el pensamiento clásico de la India no hizo la distinción entre lo metafísico y lo experiencial» (p. 83). «Las altas adquisiciones del pensamiento especulativo eran consideradas como basadas en la experiencia» (*Ibid.*). Y cita a K. K. Banerjee diciendo que las condiciones de aceptabilidad del sistema metafísico que se adopta no dependen de la lógica sino de la madurez o crecimiento espiritual —lo que corrobora nuestra hipótesis sobre los estados de conciencia en lugar de los conceptos.

45. «La filosofia dell'India è dunque in questo senso anche filosofia nostra e conoscerla non significa conoscere una parte di mondo separata senza rimedio da noi, [...] ma meglio e più intensamente conoscere noi stessi», afirma una autoridad como Gnoli, 1960, p. 19.

46. Merece la pena citar los primeros números de las *Recherches philosophiques africaines*: *La philosophie africaine* (1977) (Actes de la 1ère Semaine Philosophique de Kinshasa); *Philosophie et libération* (1978); *Mélanges de philosophie africaine* (1978); *L'intersubjectivité dans les 'Proverbes Tetela'* (1979); *Langage et philosophie* (1981); etc. Aunque la dependencia de la filosofía africana respecto de la occidental es reconocida, se está llevando a cabo un esfuerzo crítico para reflexionar sobre la especificidad del pensamiento africano.

47. Radin, 1927 (1957) y Tempels, 1945 (1961) fueron quizás los primeros libros que se ocuparon de este tema. Cf. también Kagame, 1956 y 1971; Hountondji, 1971 y 1976 —ambos con amplia bibliografía; Towa, 1979.

48. Cf. el título de Mbiti, 1970. Cf. Frazer, 1974, donde la tesis del título es probada con múltiples ejemplos. Cf. también Odera Oruka, 1983. La información africana es relativamente desconocida en el campo de la indología y podría ejercer una función estimulante para una reflexión contemporánea en la India.

49. Niewöhner, 1980, defiende tres tesis: 1.ª «Se dio anteriormente una filosofía judía, pero sin existir dicho concepto» (p. 195); 2.ª «Hoy se da el concepto de filosofía judía, pero no existe ya la cosa para la cual se acuñó el concepto» (p. 195). Con «anteriormente» el autor se refiere a la Edad Media y con «hoy» a después de 1948; 3.ª Su tercera tesis es que en el período intermedio (de unos 500 años) hubo una filosofía judía en autores como Spinoza y Cohen.

Es interesante observar que Ritter & Gründer, 1989, que trata, aunque brevemente, como hemos dicho, del «Asia Oriental» (en la que se incluye China/Japón e India) y de la filosofía ruso-soviética, ni siquiera menciona una filosofía africana, judía ni musulmana.

mos olvidar los otros significados que ha tenido la palabra «filosofía» incluso en Occidente[50].

Las opiniones van desde las concepciones más restringidas a las más generales.

a) Diversas acepciones

1. Una opinión claramente inequívoca afirma que: «La conocida expresión de "filosofía occidental" es una tautología. ¿Por qué? Porque la "filosofía" es, en su esencia, griega»[51]. En este caso, no habría ninguna "filosofía india"[52]. Esta opinión no dice que los griegos fueran el único pueblo pensante. Lo que dice es que ese modo peculiar de pensar, es decir el pensar acerca de la esencia, la *quidditas*, que se supone la cuestión esencial de la filosofía, es griego y no universal[53]. Por el contrario, algunos, no muchos, afirmarán que sólo la mente occidental sabe argumentar y por tanto filosofar propiamente[54].

50. Cf. «La evolución del concepto de filosofía en Occidente» en Panikkar, 1971/XII, pp. 68-73. El uso tradicional de la palabra 'filosofía' no se ha perdido completamente en los escritos contemporáneos. Cf. la descripción de Jaspers de lo que él llama «filosofía profética»: «La filosofía ha sido desde siempre algo más que meditación universal. La filosofía daba fuerza para la acción, componía tablas de valores, proporcionaba sentido y finalidad a la vida humana, le daba un mundo en el que el hombre se sentía protegido, le ofrecía, en una palabra: una cosmovisión[...] Los filósofos no eran espectadores tranquilos e irresponsables, sino motores y constructores del curso del mundo» (Jaspers, 1971, p. 2). Cf. un ejemplo en González Faus, 1988, donde la expresión «filosofía de la vida» se utiliza significando la 'visión del mundo' (de Jesús de Nazaret). Cf. las correspondientes citas que hemos aducido en la primera parte de este estudio (1, 1, 1.1).

51. Heidegger, 1956, p. 7. «Die gehörte Redeweise von der 'abendländischen Philosophie' ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die 'Philosophie' in ihrem Wesen griechisch ist».

Heidegger es claro en este sentido: «Das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich 'philosophisch'» (*Ibid.*) («Occidente y Europa, y sólo ellos, son, en el acontecer más profundo de su historia, originariamente filosóficos»).

52. Halbfass, 1979, p. 138: «Aunque los indios no desarrollaron un nombre y un concepto de filosofía en el sentido establecido por los griegos —es decir, como un deseo autónomo de conocimiento, las correspondencias tanto en contenido como en método son tan significativas que está enteramente justificado el que los historiadores de la tradición filosófica occidental hablen de lo que tan sólo a regañadientes se acepta, de 'filosofía india'—». Y añade: «La lección que hay que aprender del curso de las investigaciones, no obstante, es que deberíamos ser más prudentes al traducir términos occidentales y esquemas de pensamiento [...]».

53. Heidegger, 1956, pp. 8 ss., llega a ver una relación directa entre las ciencias naturales modernas y el modo de considerar la realidad determinado por la filosofía (griega). Y es esto lo que explicaría la presunta pretensión de universalidad de la ciencia moderna.

54. Cf. la asombrosa afirmación: «Porque la mayor parte de lo que se etiqueta como *filosofía oriental* no tiene nada que ver (con un argumento racional) este libro no ofrece materiales de ninguna fuente más allá del este de Suez [...]» (Flew, 1971 —citado por Matilal, 1986). Esta afirmación es tanto más desconcertante cuanto que el autor, además de reconocer que la filosofía «es característicamente argumentativa», en el «Prefacio» de Flew, 1979 afirma que la filosofía «generalmente abarca tanto juicios de valor como creencias sobre la naturaleza general de las cosas».

2. Una segunda interpretación, con el deseo bienintencionado de ampliar la noción griega, reconocerá una especie de «filosofía universal» tallada según el modelo griego, pero sin reducirla a maneras occidentales. Esta opinión mantendrá que sin duda los orígenes de la filosofía han sido griegos, pero no tendrá dificultad en reconocer el florecimiento de otras ramas de ese tronco europeo por todo el mundo. La filosofía es, por supuesto, una especie de reflexión humana universal sobre la naturaleza de las cosas, pero esto ha sido cultivado principalmente por la mente europea[55]. Aquí el modelo es el de las ciencias naturales. Hay un enfoque científico, específicamente moderno, de la realidad, que a pesar de añadidos y refinamientos posteriores sigue siendo básicamente una creación del genio europeo, aunque ahora pretende ser universal. De forma similar, habría una filosofía universal a pesar de haber nacido en un lugar particular. En esta opinión se detecta claramente un cierto modelo evolucionista del pensar.

3. Una tercera opinión hace estallar el paradigma griego. Su actitud consiste en aceptar a los distintos candidatos al prestigioso nombre de filosofía y proceder muy democráticamente a eliminar las diferencias para hallar la naturaleza de la filosofía mediante el consenso. Buscará un denominador común y abolirá cualquier divergencia comprometedora. Así, la filosofía sería una noción englobante, neutral y universal porque ha eliminado toda opinión particular[56]. Quizás podamos hallar estructuras comunes y un carácter puramente formal. Se hablará entonces de una «fenomenología global de la filosofía» que pondrá de relieve un concepto general y formal de filosofía: una especie de infraestructura lógica.

4. Hay todavía otra lectura «filosófica» de la filosofía que hallará su inspiración en una cierta historia («filosófica») de la filosofía y

55. Las palabras del coordinador del reciente *Historisches Wörterbuch der Philosophie* son características: «Siguiendo las recomendaciones de un círculo de indólogos, sinólogos y japanólogos, nos hemos ocupado no sólo de conceptos de la filosofía asiática que han llegado a ser ya familiares en la filosofía europea, sino también de aquellos que podrían desempeñar un papel importante en el futuro en una filosofía global, u ofrecer paralelos instructivos a la historia de los problemas y conceptos europeos. Tendría que quedar claro, pues, que la filosofía no puede entenderse ya solamente como filosofía europea, incluso si ésta permanece como el punto central y el centro de gravedad del Diccionario» (Ritter, 1971, I, p. VII).

56. Esto correspondería a la opinión de muchos investigadores contemporáneos en Asia, como hemos mostrado ya. Actualmente comenzamos a presenciar la aparición de manuales sobre filosofía mundial. Cf., por ejemplo, Burr, 1980, cuya división geográfica es ya característica: 1.ª Parte: Europa occidental, Australia e Israel; 2.ª Parte: Europa oriental; 3.ª Parte: Las Américas; 4.ª Parte: África y la República de Sudáfrica; 5.ª Parte: Países islámicos; 6.ª Parte: Asia. Me temo que la serie *New Survey: Contemporary Philosophy* publicada bajo los auspicios del Institut International de Philosophie, puedan mostrar un sesgo similar. No obstante, vamos mejorando. Cf. también Bahm, 1979, quien habla igualmente de una «filosofía mundial», y Plott, 1977.

buscará no un denominador común o un concepto formal, sino la posible armonía de las distintas razones matemáticas (para seguir con la misma metáfora) entre los correspondientes numeradores y denominadores. Tendríamos entonces un género con varias especies de filosofía. El género no sería, en rigor, «filosofía», sino sólo una noción abstracta re-presentada y re-actualizada en cada caso por su especie respectiva. Cada filosofía pretenderá ser última, «mereciendo» al mismo tiempo el nombre de filosofía precisamente porque encarna de una manera propia el género, que de otro modo sería indefinible. Esta «filosofía genérica» sería una especie de «universal abierto» en relación transcendental con la «filosofía» correspondiente en cada ocasión. De este modo nunca seríamos capaces de definir qué sea filosofía excepto en el lenguaje de una filosofía particular y realizando esfuerzos para abrirnos a otras comprensiones. Decimos «universal abierto», porque no hay notas definidoras para describirlo excepto las notas que puedan aparecer cuando consideramos una «filosofía» particular.

Hace un siglo nadie hubiera soñado en incluir una «filosofía africana» en el club filosófico. La «sabiduría» africana no llegaba a entrar en los parámetros de lo que «sea» o «debería ser» la filosofía. Hoy la situación ha cambiado, y el cambio es fundamentalmente político. Pero este hecho tiene repercusiones «filosóficas». Nos hace tomar en serio el impacto de la contribución africana a las culturas del mundo. Modifica los parámetros mismos de la autocomprensión (¿filosófica?) humana. La influencia es mutua. La situación política cambia la concepción sobre qué es o podría ser la filosofía, y la filosofía a su vez cambia la noción de cultura.

5. El otro extremo del espectro vendría representado por una etiqueta meramente nominalista. La filosofía sería entonces irreductible a cualquier tipo de formalización e inteligibilidad. Nos hallaríamos ante una multidiversidad radical que se contradeciría a sí misma en el momento en que se formulase en cualquier modo unívoco o analógico. Es significativo el que esta opinión se identifique prácticamente con la primera, en la medida en que la palabra «filosofía» sólo podría aplicarse a una cultura, mientras que a las otras solamente podría hacerse de un modo abusivo o equívoco. En realidad no habría «filosofías», porque el plural sería una palabra vacía desprovista de significado.

La palabra «filosofía» sería tanto un nombre particular para un actividad concreta del espíritu humano como un noción englobante y puramente formal que abarcaría a todos los candidatos a esta noción. Sólo podríamos hablar de filosofía por convención. El ejemplo

africano viene a la mente una vez más. Le aplicamos la misma etiqueta, aunque su contenido sea completamente diferente.

b) El ejemplo lingüístico.

Si comparamos este esquema con el ejemplo de las lenguas, tendríamos los casos siguientes:

1. Hay una sola lengua.
2. Hay una lengua con diversos dialectos.
3. Hay muchas lenguas, cada una de ellas independiente y conectadas sólo por una especie de *kata-lenguaje* o pre-lenguaje (de estructura meramente formal) sin significado lingüístico en sí misma; una especie de álgebra. Este *kata-lenguaje* no es una lengua.
4. Hay diversas lenguas independientes y lingüísticamente irreducibles, que sin embargo articulan, cada una a su manera, un *meta-lenguaje* que no puede hablarse excepto en la concreción de una lengua. El *meta-lenguaje* es lengua solamente en las lenguas respectivas.
5. Hay diversos fenómenos, que denominamos con el nombre abstracto de 'lenguaje', y que son incomunicables entre sí. Cada uno representa un género en sí mismo, de modo que no pueden ser reducidos a una unidad superior.

Se podría reducir la analogía a un esquema simple:

1. Hay una sola clase (lenguas o filosofías).
2. Hay muchas subclases (lenguas o filosofías) de una única clase teoréticamente definible (el paradigma griego).
3. Hay muchas clases irreductibles entre sí, excepto en el nivel de una infra-estructura abstracta (cada filosofía sería así una mónada).
4. Hay muchas especies (clases) de un género teórico que confiere una cierta inteligibilidad a la serie indefinida de especies.
5. Hay entidades independientes e irreductibles que no pueden ser reunidas a no ser mediante la aplicación abusiva del nombre de una sola entidad aplicado a las demás.

c) Crítica

Se trata una vez más de un asunto político que lleva consigo los ecos del pasado, refleja el presente e influencia el futuro. Cada una de las cinco opciones depende de un escenario político que impregna cada cultura determinada. El eurocentrismo favorecerá la primera opción, el neo-colonialismo la segunda, el cientificismo occidental sofisticado la tercera, el pluralismo la cuarta y el escepticismo la quinta. Llamar fi-

losofía sólo al modelo griego, ya sea de una manera rígida o flexible, implica un cierto predominio de la cultura europea u occidental. Llamar filosofía a una clasificación aséptica de las opiniones filosóficas, en la que nosotros quedamos casi reducidos a registrar el significado de las afirmaciones respectivas, implica otra perspectiva política, pragmática y antimetafísica. Por otra parte, podemos luchar y defender la peculiaridad de cada esfuerzo humano y reconocer un cierto pluralismo. Finalmente, podemos también renunciar a dar un sentido a la tarea intelectual más allá de los límites particulares dentro de los cuales se defina.

De hecho, todas las opiniones son plausibles dentro de sus respectivas concepciones políticas. No obstante, en la constelación intelectual y política actual nos vemos obligados a criticar cuatro de ellas.

La *primera* posición es coherente y evita la ambigüedad de las otras. Filosofía es la pregunta misma acerca de la esencia de la propia filosofía: *Was ist das —die Philosophie?* [57]. Pero presenta dos puntos débiles. Impide una ampliación intercultural y una ulterior profundización en el significado de la palabra. En un sentido, congela el significado de «filosofía» como si fuera un término científico. La ampliación de la noción de filosofía parece imperativa después de casi dos siglos de uso, quizás impropio pero efectivo, de la palabra por otras culturas.

Otro punto débil de esta primera opinión consiste en imaginar que la estricta cuestión filosófica sobre el Ser presente en los entes, o el poder óntico del lenguaje (*logos*) es exclusivamente griega [58]. En primer lugar, no podemos saberlo *a priori*, y en segundo lugar, nos inclinamos a ver en la India una concepción del lenguaje muy similar [59].

57. Heidegger, 1956. Antes de esta fecha ya formuló el argumento principal: «El estilo de toda la filosofía europeo-occidental —y no hay ninguna otra, ni china ni india— viene determinado por la dualidad ente/Ser» (Heidegger, 1954a, p. 136). Cf. también al final mismo de su reflexión sobre el pensar: «Das ist die Zwiefalt von Seiendem und Sein» (p. 149).

58. «¡La lengua griega, y *ella sola*, es *logos*!». ¿Por qué? Porque «lo que se dice en esta lengua es al mismo tiempo, de una manera especial, lo que lo dicho nombra» (Heidegger, 1956, p. 12). El subrayado es nuestro.

59. Pensamos en una gran parte de las reflexiones índicas sobre la palabra, desde los Veda hasta Bhartṛhari, etc. *Atha śabda-anuśâsanam* empieza diciendo Pâṇini. Mucho más recientemente K. C. Bhattacharyya, 1956 escribía: «Una explicación del concepto de filosofía me parece más importante que la discusión de cualquier problema de la filosofía» (II, p. 110). Se podría objetar que este original pensador de la última generación de la India británica estaba influenciado ya por el pensamiento griego (a través de Kant). ¡Pero esto equivaldría a decir que Platón estaba ya influenciado por los egipcios! El artículo citado se publicó en Radhakrishnan & Muirhead, 1952. Cf. también Mehta, 1974, y el «Commentary» de J. E. Smith al artículo de Mehta en el mismo número de la revista, pp. 89-93: la tradición índica puede ser 'ajena', «pero no por ello necesita 'enajenarse' de la tradición» [...] «Del descubrimiento de que una tradición puede sobrevivir *fuera* de su medio se extrae una nueva fuerza» (p. 90).

La *segunda* interpretación, deseando corregir las restricciones de la primera, la empeora, en la medida en que erige un modo particular de filosofía, la griega, en paradigma de todo filosofar.

La *tercera* opinión vacía la filosofía de su significado último, y al convertirla en un mero denominador común roba todo valor filosófico a la filosofía. Cae bajo el hechizo de la abstracción «científica», que siendo legítima en las ciencias modernas no hace falta para la comprensión tradicional de la actividad filosófica. La infraestructura matemática de un fenómeno físico puede dar cuenta de algunas leyes físicas, pero esto no tiene por qué ser así necesariamente con la filosofía, a menos que la convirtamos acríticamente en una ciencia natural moderna. Esta tercera opinión niega que la diferencia entre la actividad filosófica y la de cualquier otra ciencia sea que la cuestión de su propia identidad le pertenece a ella misma y no a alguna otra disciplina. Este concepto general formal sólo podría llegar a ofrecer una concepción no-filosófica de la filosofía.

Nos parece que la *cuarta* opción es la más fecunda, ya que las otras sufren un fallo metodológico en el punto de partida, o demasiado rígido o excesivamente vago. Esta opción nos viene a decir que cada especie de filosofía intenta ser la encarnación propia y adecuada del género «filosofía». Pero esta cuarta opción es sólo parcialmente convincente, porque no se ha elaborado todavía una reflexión *ab ovo* sobre la propia naturaleza de esta tarea.

La *quinta* interpretación elimina el problema completamente, pues no permite ningún uso del plural, a causa del mismo *a priori* que la primera actitud. De hecho, coinciden.

Quisiéramos abordar ahora la problemática de la cuarta.

1.3. *Los equivalentes homeomórficos*

La cultura índica no tiene una palabra única para «filosofía». Las lenguas occidentales no tienen una palabra única para *dharma*. ¿Podemos decir que no hay filosofía en la India clásica ni *dharma* en la cultura occidental? En cierto sentido, sí. Las culturas respectivas no han sentido la necesidad de acuñar en una sola palabra ciertas experiencias humanas, probablemente porque no han visto un lazo común que una de modo significativo esas actividades humanas. Las lenguas occidentales poseen palabras para religión, deber, esencia, elemento, norma, moral, energía. Pero no parece tener mucho sentido subsumir todos esos nombres bajo una palabra genérica que pudiera ser la traducción equivalente de *dharma*. Sería artificial. No se siente la necesidad de hacerlo. Y además, cada uno de esos nombres tiene un campo

de connotaciones que un nombre común genérico no permitiría, pues mermaría el sentido más extenso de esas palabras individuales. Los parámetros de comprensión van por caminos distintos.

Algo parecido sucede cuando se aplica la palabra filosofía a la cultura índica clásica. No hay traducción unívoca. Y sin embargo, hay muchos nombres que cubren el campo de lo que en Occidente se llama actividad filosófica.

Dos observaciones son aquí oportunas. La *primera* es que no estamos en el punto cero de la historia, ni de la cultura. No podemos ignorar los últimos dos mil años de influencia mutua entre la India y Occidente, además de otros posibles encuentros históricos anteriores. La misma palabra «filosofía», con una pluralidad de sentidos, está ya asimilada por un importante sector de la cultura índica actual. Y no cabe duda que hay pensadores indios contemporáneos cultivando no sólo ramas de la filosofía occidental, sino también desarrollando una actividad intelectual propia inspirada por la sabiduría índica antigua. Ellos llaman a esta actividad con el nombre de filosofía. ¿Con qué derecho vamos a decir que «eso» no es filosofía?

La *segunda* observación se refiere a un enfoque más teorético y tiene también consecuencias prácticas para el futuro, porque no cabe duda que a pesar de la agudeza «filosófica» tradicionalmente reconocida de la mente índica, no ha habido ninguna contribución contemporánea importante en el campo de la filosofía procedente del subcontinente índico. ¿No será que los puntos de inserción entre las dos «sabidurías» no se han encontrado todavía y por ello no ha podido producirse una fecundación mutua? Por ejemplo, si se descarta a los *mîmâṁsâka* por meros exegetas, y a la mayoría de los vedântinos por teólogos, porque la filosofía es, de una vez por todas, lo que algunos filósofos modernos dictaminan que es, entonces no es posible que haya mucho intercambio. Este enfoque teorético plantea de nuevo la cuestión de saber lo que estamos buscando cuando preguntamos acerca de la filosofía. La filosofía es una actividad humana antes de ser una disciplina académica o cualquier clase de concepto preciso. Si hablamos en castellano podemos preguntar qué quiere decir «filosofar». Si tuviéramos que preguntar en el mundo índico qué quiere decir esforzarse conscientemente por la liberación (*mokṣa* o *kaivalya*) ¿llamaríamos «filosofía» a esta búsqueda?[60] ¿Tendríamos que traducir *mumukṣu* como «filósofo»?

60. Vale la pena citar la reflexión de Potter, 1977, editor del ambicioso proyecto *Encyclopedia of Indian Philosophies*, en su prefacio cuando afirma «que los filósofos sin un buen conocimiento del sánscrito y de los estudios índicos no se encuentran en ninguna buena posición para apreciar las contribuciones realizadas por la filosofía india clásica a la solución de los problemas filosóficos perennes».

a) La homeomorfía

He elaborado la noción de equivalentes homeomórficos para referirme a esas nociones fundamentales que como analogados de tercer grado cumplen una función equivalente en los sistemas respectivos[61]. Un ejemplo claro puede ser el de Dios y Brahman. No podemos traducir el uno por el otro. Creer en Dios no puede ser equivalente a creer en Brahman. Las notas o atributos distintivos de cada uno difieren también radicalmente. Ni siquiera sus respectivas funciones son las mismas. El uno crea y es providente, ama y tiene voluntad, el otro no necesita cumplir esas funciones. Ambos representan tan sólo el papel equivalente de ser un punto de referencia último, en el sentido de no admitir nada más allá en ningún ámbito. Para ello tienen que desempeñar funciones diferentes. Brahman y Dios son *equivalentes homeomórficos*. Extiendo metafóricamente el uso de la palabra homeomorfismo, que designa una función definida en geometría, a fin de expresar un significado análogo en los estudios interculturales.

Dentro de la cultura occidental, a pesar de que haya múltiples concepciones respecto a la «filosofía», la cuestión acerca de la naturaleza de la filosofía tiene sentido. Se refiere a esa actividad intelectual peculiar que genera un cierto conocimiento crítico de las situaciones o las actitudes últimas.

Ahora bien, si incorporamos las intuiciones de otras culturas a las reflexiones occidentales, muchos de los presupuestos occidentales aceptados como algo natural no encajan. El problema referente a la naturaleza de la filosofía sufre un cambio, dado que el problema mismo es problemático. El método correcto, por tanto, no es el de buscar una traducción más o menos literal de una palabra, sino más bien el de hallar aquellos *equivalentes homeomórficos* que describen la actividad o actividades correlativas en otras culturas.

Al decir esto estamos descartando ya como inadecuada la tarea de traducir palabra por palabra de modo unívoco. Cada palabra auténtica en cualquier idioma se halla abierta a todo un campo de significados, con múltiples connotaciones y denotaciones, que es prácticamente imposible cubrir con una palabra aislada de otro universo lingüístico. Así como no hay hombre sin corazón, no hay palabra sin

61. Un equivalente homeomórfico es una especie de analogía funcional de tercer orden; Ser y *âtman*, por ejemplo, ni son análogos ni comparten la misma función. No obstante, estas dos designaciones tienen una cierta relación: una relación especial debida a la respectiva función correspondiente en el otro sistema. Cf. Panikkar, 1978/XXVI, p. XXII: «El homeomorfismo no es lo mismo que la analogía; representa una equivalencia funcional descubierta a través de una transformación topológica».

terreno propio. El suelo original de la palabra filosofía es griego y occidental. ¿Es posible un «puro» transplante conceptual? ¿O tendríamos que transplantar también algún pedazo de suelo?

Nuestra cuestión debe dirigirse pues a preguntar por los equivalentes homeomórficos de la noción occidental de filosofía, y no solamente por la traducción del mismo concepto. El preguntar si la concepción griega de filosofía está presente en la cultura índica o no, constituye un comienzo tendencioso. La respuesta es irrelevante. Pudiera ser que tal concepto se halle presente, pero esto limitaría ya el alcance de la cuestión fundamental, que no consiste en preguntar si hay en la India aquello que Occidente entiende por filosofía, sino en preguntar cuál es la actividad humana consciente, última y más importante en la cultura índica, o preguntar por la fuente misma de la búsqueda humana del significado de la realidad o el sentido de la vida. ¿Cómo podemos pensar el Ser?, pregunta la mente occidental desde Parménides, porque se presupone que «sólo hay Ser», y que «pensar y ser son lo mismo» [62] o algo muy íntimamente ligado. El paradigma pensar/ser, aunque no necesariamente con la identificación parmenídea, seguirá siendo de la máxima importancia en la cultura (y en la filosofía) occidental.

«¿Cómo podríamos conocer aquello por lo cual todo esto es conocido?», preguntan las Upaniṣad [63], porque se presupone que conocer es convertirse no sólo en el objeto sino también en el sujeto. «¿Cómo podríamos conocer al conocedor?» (*Ibid.*) [64].

Insisto. Lo más importante es el análisis del alcance de la pregunta, antes que responderla. Por una parte, ¿qué es lo que preguntamos cuando preguntamos qué es filosofía en un contexto abierto? Tenemos aquí lo que he llamado efecto *pars pro toto* [65]. Intencionalmente nos dirigimos al *totum*, pero hasta que otros no nos hacen caer en la cuenta, no somos conscientes de que en virtud del efecto *pars pro toto* conocemos el *totum* sólo *in parte* y *per partem*. Vemos el todo a través de nuestra ventana y al mismo tiempo refractado por ella.

¿Qué es lo que hacemos, en la cultura índica, cuando realizamos aquella actividad (o actividades) que han impulsado a la cultura occidental a filosofar? ¿Qué es lo que se halla en el origen de la cuestión «filosófica» que corresponde a la actividad índica correspondiente? ¿Qué es esa actividad? Preguntamos no sólo por el objetivo de la

62. Parménides, Frag. 3: (Diels & Kranz, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν καὶ εἶναι 1960, I, p. 231).
63. *Yena-idaṃ sarvaṃvijânâti, taṃkena vijânîyât*. BU II, 4, 14. Cf. BU IV, 5, 15.
64. Cf. Panikkar, 1986/10, p. 603.
65. Cf. Panikkar, 1987/16, pp. 134-140.

búsqueda (la verdad, la liberación, la felicidad, el poder, simplemente el «saber», etc.) sino también por el impulso que nos impele a tal búsqueda. Este *svadhâ*, como diría el *Nâsadîyasûkta*, este ἠθός, como diría Heráclito haciéndose eco de la misma raíz sánscrita, este *nixus* (*nisus*) como escribía el europeo medieval, o simplemente este anhelo o amor, como decía Ortega, no necesita ser una motivación psicológica. La cuestión no es sólo «¿Por qué yo —como individuo— filosofo?» La cuestión es si el impulso último a filosofar tiene un equivalente homeomórfico en otras culturas, y qué formas adopta.

Por otra parte, no podemos analizar ninguna cuestión si no delimitamos, al menos implícitamente, el marco de las respuestas posibles. Toda pregunta trata sobre algo, y el «algo» está ya determinado por nuestra pre-comprensión de ello. De otro modo no sabemos qué es lo que preguntamos ni podemos valorar la respuesta [66].

Estamos ante otro círculo hermenéutico. Es parecido al argumento clásico de la Edad Media cristiana y del Vedânta según el cual no podríamos buscar a Dios o a Brahman si no lo hubiéramos encontrado ya, o estuviéramos en su seno [67]. Por eso no podemos separar la primera observación histórica de la segunda. Ambas se implican mutuamente. La filosofía ha existido durante siglos como una categoría índica. No obstante, esta categoría occidental y acríticamente adoptada no cuadra completamente con el complejo esfuerzo de la India clásica. La confluencia de estos dos campos delimita nuestra investigación.

b) *Mythos* y *logos*

Es importante añadir una consideración general y aplicarla a nuestro caso. Ningún problema humano puede ser tratado adecuadamente si nos acercamos a él exclusivamente a través de lo que la tradición occidental ha llamado el *logos* (la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad, la razón). Toda situación humana depende también del lugar y la función del *mythos* [68]. No hay *mythos* sin *logos*, y esto es lo que hace que podamos hablar del *mythos*. Pero, del mismo modo, no hay *logos* sin *mythos*, y esto es lo que hace que nunca podamos agotar el sentido y el poder del *logos*.

66. Cf. la respuesta de Buddha al monje Râdha cuando le preguntó sobre el objetivo del *nirvâṇa*: «Oh Râdha, esa pregunta va demasiado lejos. tú no puedes captar los límites de esta pregunta», SN III, 189, y el análisis del texto en Panikkar, 1979/XXVII, pp. 268ss.

67. Cf. Jn VI, 44 y las múltiples reflexiones sobre el tema de Macario, Bernardo, Cusano, Pascal, etc. Cf. BS I, 1-2 y los múltiples comentarios de Śaṅkara, Râmânuja, Madhva, Padmapâda, etc.

68. Cf. Panikkar, 1979/XXVII, p. 100 *et passim*.

Pues bien, si el *logos* nos da una cierta comprensión el *mythos* nos ofrece el horizonte, en un espacio y tiempo dados, en el que situamos, y por tanto comprendemos, la problemática (*qua* problemática). El mito nos ofrece la urdimbre, el *intus*, en el que nuestro *intus-legere*, nuestro entender se apoya[69]. Así pues, los escritores contemporáneos y sus lectores operan con ciertos instrumentos de comprensión, ven una serie definida de problemas, y consideran un espectro posible y limitado de soluciones. Todo esto depende del *mythos* subyacente en el que vivimos. Es el *mythos* que prevalece en cada tiempo, el mito de la contemporaneidad. Es la situación de un grupo de personas que algunos llaman la «*intelligentsia*». Dentro de este horizonte particular damos por supuestas algunas cosas, aceptamos ciertas creencias comunes y utilizamos un lenguaje determinado que emerge de nuestro *mythos*. En este mito contemporáneo sentimos, por ejemplo, la legitimidad de la pregunta por las filosofías africana e índica, sin necesidad de atenernos a las reglas de lo que hasta ahora se ha llamado filosofía en la corriente principal de la cultura occidental.

Esta consideración inviste todas nuestras afirmaciones de un factor de provisionalidad y relatividad que no debería olvidarse a lo largo de este estudio. Desde un punto de vista índico-escolástico podemos llamarlo el factor *vyavahârika*, y desde la escolástica cristiana el elemento de *dissimilitudo*. Desde una perspectiva filosófica he llamado esta posición de *relatividad*, distinguiéndola del relativismo[70].

c) Resumen

Puede que Heidegger tenga razón en delimitar con precisión la naturaleza de la «filosofía». Pero nuestra pregunta es previa. Nosotros no preguntamos qué es «filosofía» —y mucho menos qué es *eso* que es filosofía. Preguntamos qué es lo que impulsa al hombre occidental o griego a realizar esa actividad que llamamos filosofar. Ésta no es todavía una pregunta intercultural, pero está animada por una preocupación intercultural, porque nos induce a preguntar por los posibles equivalentes homeomórficos de la cultura índica. Podemos responder, haciéndonos eco de Aristóteles: porque todos los hombres desean *saber*[71]. Podríamos responder también recordando una actitud que es

69. En inglés escribía: «The *mythos* offers us the *under* on which the under-standing *stands*».

70. Cf. Rosemont, 1988 para una crítica encendida del relativismo —que el autor a veces no distingue de la relatividad—. Sobre la relatividad cf. Panikkar 1979/XXVII, pp. 102 y 316.

71. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει («Omnes homines natura scire desiderant», *Metaphysica* I, 1, 980a.

incluso previa: porque todo el mundo quiere ser *feliz* o llevar una vida buena[72]. Se nos dirá también que la preocupación inmediata y universal del hombre es superar el *duḥkha*[73]. Podemos descender todavía más en el curso de la historia y preguntar por qué el ser humano desea *salvarse*, convertirse en un *todo*[74]. ¿Qué es lo que hay en la raíz de la preocupación humana última? O más bien, ¿qué es lo que hay en la raíz del impulso último del universo?

Ninguna de estas afirmaciones carece de presupuestos, pero todas tienen sentido también dentro del mundo índico. ¿Por qué hay Ser más bien que No-ser?, pregunta lo que podríamos llamar el acmé de la filosofía occidental[75]. «En el principio no había ni ser ni no-ser», afirma asombrado el *ṛṣi* rig-védico[76].

Podemos decir que para conocer de una manera profunda ciertas cosas el hombre occidental filosofa, y tomando todo el campo de la filosofía en Occidente, podemos añadir además que la filosofía se cultiva para tener una vida feliz o salvarse o adquirir una cierta plenitud, aunque cada filosofía tendrá una noción particular de todas estas palabras clave.

Finalmente podemos decir, de un modo muy general, que la tarea de la filosofía consiste en adquirir una especie de *conocimiento salvífico* o *gnôsis* —dejando por especificar las nociones de salvación y de conocimiento (a lo mejor sólo pueden salvarnos de la ignorancia). Pues bien, esto es precisamente lo que nos conducirá a los equivalentes homeomórficos de la filosofía en la cultura índica. ¿Qué clase de acto humano se necesita para *saber*, *ser feliz*, *salvarse* o simplemente ser, verdaderamente? El vocabulario del Nyâya es casi el mismo: *apavarga* (la salvación, la emancipación) viene sólo de *tattva-jñâna* (conocimiento verdadero de las cosas). Y éste acaece cuando conocemos los 16 *padârtha* como *prameya* (temas, categorías) relevantes para la salvación. El tener estos 16 *padârtha* como *prameya* (objetos de conoci-

72. Cf. la excelente obra en cinco volúmenes, y desafortunadamente muy poco conocida, de Ramírez, 1972. A pesar de su subtítulo, *tractatus theologicus*, la obra es probablemente el estudio más elaborado desde un punto de vista escolástico-cristiano. En cuanto a lo de «*theologicus*» deberíamos tener presente la afirmación del autor (I, p. XVII): «velle Theologiam addiscere sine Philosophia est velle Theologiam *intelligere sine intellectu*» («querer aprender teología sin filosofía equivale a querer entender teología sin intelecto»).

73. Cf. el llamado sermón fundacional de Buddha en Varanasi, que dio origen al buddhismo, en SN V, 420ss. Cf. traducción y comentario en Panikkar, 1989/XIX, I, 3.

74. Cf. Panikkar, 1986/14, para la compleja relación entre salvación y totalidad.

75. Cf.la primera línea de Heidegger 1953: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts», p. 1, haciéndose eco de Leibniz y otros.

76. Así comienza el famoso *Nâsadîya-sûkta*, RV X, 129, 1. Cf. Falk, 1986, pp. 25-34 para un agudo comentario —entre muchos otros.

miento) es el propósito del Nyâya (aunque reconoce, desde luego, otros objetos de conocimiento secundarios).

Teniendo esto presente podemos buscar a continuación los equivalentes homeomórficos y ofrecer un número de expresiones sánscritas relacionadas con lo que significa «filosofía» en la tradición occidental. Cada palabra desvela un nuevo universo de discurso. Puede haber muchos más. Citaremos estos equivalentes homeomórficos a modo de ejemplo, y propondremos una cierta tipología.

2. LOS FILOSOFEMAS ÍNDICOS

Si las tradiciones occidentales son múltiples y variadas, las culturas del subcontinente índico no son menos polimorfas. Así pues, consideraremos sólo algunos aspectos de aquel ramillete de tradiciones que pertenecen a la India sánscrita. No es preciso decir que tendremos que ser selectivos e incompletos en las nociones que citaremos [77]. No obstante, a pesar de la concisión de este estudio, será suficiente para nuestro tema. Nuestro objetivo no es describir «la filosofía índica», sino esclarecer lo que pueda significar la filosofía en la India clásica.

Hay tres *filosofemas* o actividades principales del espíritu humano que podrían ser, de un modo u otro, equivalentes homeomórficos del quehacer «filosófico»: *Kriyâ, icchâ, jñâna*. La *acción*, la *voluntad*, el *conocimiento* podrían ser las palabras puente occidentales, que podríamos también traducir como *obra, devoción, entendimiento*.

Con el fin de seguir el modo índico, sin imitar el modelo occidental, seguiremos una división clásica en la enseñanza védica: ***karma***, *bhakti* y *jñâna*, conscientes de sus matices muy diversos dentro de la propia tradición índica [78].

Aunque las escrituras védicas no contienen la totalidad de la sabiduría índica, se considera que contienen las semillas de todo lo que ha de hacerse y conocerse. *Trayî*, es decir, los tres (Veda), es el nombre consagrado para el conocimiento védico [79]. «Veda» significa tanto el

77. Además de la literatura citada, el lector puede consultar con provecho obras generales sobre la filosofía india como: Hiriyanna, 1932 y 1957; Heimann, 1937; S. Radhakrishnan, 1940; Zimmer, 1946 y 1951; Frauwallner, 1953/1956; Sharma, 1960; Raju, 1985.

78. Yâska divide los Veda sólo en dos partes: *mantra* y *brâhmaṇa*, de donde procede la interpretación posterior de teoría y praxis: lo que hay que pensar y lo que hay que hacer.

79. Los tres son el *Ṛg Veda*, el *Yajur Veda* y el *Sâma Veda*, pues el *Atharva Veda* es una adición posterior. Los *Mîmâṁsâ sûtra* de Jaimini (siglo II a. C.) ignoran el *Atharva Veda*, probablemente porque este «cuarto» Veda concede poco espacio para el sacrificio. Más tarde, para el Vedânta, el *prasthâna-trayî* o triple fundamento está constituido por las Upaniṣad, la *Gîtâ* y el *Brahma Sûtra*. El cambio es significativo: es la victoria de la *gnôsis*, de lo intelectual.

Veda, el conocimiento cristalizado de los *ṛṣi*, como el *veda*, la visión, la ciencia de todo vidente auténtico. La tradición ha considerado que los Samhita y los Brâhmaṇa se ocupan de *karma-kâṇḍa* (ritual), los Âraṇyaka de *upâsanâ-kâṇḍa* (la meditación), y las Upaniṣad de *jñâna-kâṇḍa* (conocimiento)[80]. Los tres se hallan intrínsecamente relacionados, y aunque más tarde, debido a múltiples causas, se produjo la especialización y a veces una cierta ruptura, la unidad no se perdió nunca completamente[81]. En realidad, *karman* o el ritual no significa una acción meramente ritualista. Significa esa praxis humana total por la que nosotros alcanzamos la meta de la existencia[82]. *Karman* es «sacrificio» en el sentido más profundo de la palabra[83]. *Upâsanâ* o *bhakti* no significa sólo meditación o devoción. Se refiere, una vez más, a esa actividad humana total, concentrada en el corazión, que satisface, no sólo las aspiraciones del hombre sino que lleva también a la perfección misma de la realidad. Y finalmente, *jñâna-kâṇḍa* no se dirige a la satisfacción de la mera curiosidad intelectual, sino a aquella asimilación de la verdad, es decir, de la realidad, que sólo puede llevarse a cabo mediante una *gnôsis* transformadora y salvífica.

En última instancia, hay un dinamismo humano hacia la totalidad, la salvación, la felicidad, la paz, o como queramos llamarlo (Dios, nada, *nirvâṇa*,...). Este *svadhâ* sería el anhelo subyacente que impulsa la actividad filosófica. Los tres esfuerzos pertenecen a aquello que corresponde al quehacer filosófico. Sería un mal servicio a la filosofía reducirla exclusivamente a una parte porque la noción occidental moderna ha privilegiado sólo un aspecto del esfuerzo humano total para alcanzar la meta de la existencia. Los consideraremos, pues, de forma separada.

Insistamos para evitar malentendidos. No estamos buscando traducciones de la palabra «filosofía». Guiados por los equivalentes homeomórficos respectivos intentamos recorrer un camino en dos direcciones: desde la *Mega-Hellas* al *Mahâ-Bhârata*, y desde éste hacia aquélla —desde lo helénico (en su sentido más amplio) a lo índico (en su acepción más vasta) y viceversa. ¿Cuáles son las actividades para las

80. «La doctrina de las dos secciones (*Kâṇḍa-dvaya*) fue aceptada ya por Śaṅkara y adoptada por sus comentaristas (...) El *yoga-kâṇḍa* fue como una adición», dice Nakamura, 1983, p. 413. Pero nuestra división tripartita parece ser igualmente tradicional y autorizada. Cf. Sarvânanda, 1958, p. 183.

81. Podemos recordar aquí los tres *mârga* (caminos) de la *Bhagavad Gîtâ*.

82. Cf. una elaboración intercultural del significado del ritual en Panikkar, 1979/XXII.

83. Cf. la concepción védica del sacrificio en Biardeau & Malamoud, 1976 y en Panikkar, 1977/XXV, pp. 346-431. Para comentarios más textuales, cf. el clásico Lévi, 1898 (1966); Thite, 1975 y Vesci, 1985.

cuales la filosofía, entre otras nociones, afirma ser una palabra adecuada, ofreciéndonos una serie determinada de posibles respuestas? Pues bien, partiendo de un concepto muy restringido de filosofía, podríamos argumentar del siguiente modo. Filosofamos porque queremos saber. Queremos saber porque deseamos mejorar nuestra existencia, tener más vida, más felicidad, más poder, más control sobre las cosas, ... porque ese conocimiento nos orienta en la vida —para ir donde creamos que tenemos que ir o donde queramos. Dicho de otro modo, si afirmamos que hacemos filosofía por simple curiosidad, por poder, control, satisfacción, plenitud o salvación, en última instancia se viene a decir lo siguiente: el hombre posee una capacidad, innata o adquirida, o un impulso, para dirigir su propia vida hacia algo que puede llamarse *telos* —sea esto también o no un asunto cósmico y/o divino. ¿Qué hay que «hacer» para vivir la vida en lo que en cada caso podría considerarse su sentido? Éste es el *locus*, el *topos* de nuestra cuestión.

2.1. Karma-kâṇḍa. *La acción*

Esta primera sección puede parecer extraña u obsoleta a una cierta concepción de la filosofía. De todos modos, le damos la importancia debida, porque puede *enriquecer, profundizar* y *transformar* la noción misma de filosofía. Puede enriquecer el significado de la filosofía revalorizando el factor praxis, a menudo olvidado en el quehacer filosófico. Puede dar un lugar más importante a la acción que el que ocupa en la mayoría de los sistemas filosóficos modernos. Puede también ayudar a *profundizar* la noción de filosofía recordándole a Occidente sus propias raíces. En realidad, hay toda una tradición occidental que subraya que no hay ruptura entre la teoría y la praxis, el conocimiento y la acción, la santidad y la intuición. *Philosophiae desiderium* significó «santidad» durante largos períodos de la tradición cristiana. Puede *transformar* también una concepción dominante de la filosofía como empresa exclusivamente racional. El reto aquí no procede de lo irracional, que no haría más que hacernos retroceder a un nivel pre-humano (y a menudo anti-humano). El reto procede de lo a-racional y de lo supra-racional, es decir, de la razonable afirmación de que la razón no es la única guía (de la vida) ni el criterio exclusivo (de la verdad) —aunque no debamos contradecirla.

Insisto, no obstante, en que la posición índica no se limita a correr paralela a la problemática occidental. Tiene su propio punto de partida radical en una experiencia diferenciada pero no fragmentada de la realidad.

a) Karman

La primera palabra aquí es *karman*[84]. La palabra tiene una exhuberante variedad de sentidos, pero la empleamos fundamentalmente con el significado que tiene para los karmakâṇḍin, es decir, aquella serie de acciones que conducen al logro de la(s) meta(s) de la vida[85]. La palabra védica para esta acción integral y salvífica es *yajña*, sacrificio[86].

Puede venir bien recordar el sentido fundamental del *karman*. Los tiempos clásicos experimentaban ya una dificultad análoga[87]. *Karman* significa la realización de la propia salvación, contribuyendo así a la liberación de todo el universo. Esto puede requerir muchas generaciones e implica muchos actos. El *karma-mârga* de la *Gîtâ* constituye el ejemplo más autorizado[88]. De este modo *karman* es auténtica filosofía, porque nos abre el sentido de la existencia, que no consiste simplemente en tener una idea sobre la vida, sino en realizarla efectivamente. Un tema recurrente de la espiritualidad índica se expresa en la llamada *jñâna-karma-samuccaya-vâda* o doctrina de la síntesis entre conocimiento y acción ritual para la eliminación de la miseria humana y el logro de la salvación.

En una palabra, *karman* no es sólo el hacer (algo), sino el hacerse a uno mismo, es decir, la realización. Es un camino existencial.

En tiempos recientes el estudio del Karmakâṇḍa ha sido descuidado porque los cultivadores modernos de la «filosofía» han utilizado la palabra «filosofía», consciente o inconscientemente, en su sentido predominantemente cartesiano[89]. Esta actitud está cambiando en nuestros días[90]. Es interesante observar que algunos de los

84. La literatura es abundantísima. Cf. una selección en O'Flaherty, 1980 y Keyes & Daniel, 1983.

85. *Yathâ-kârî yathâ-cârî tathâ bhavati*, dice la BU IV, 4,5: «Según sus acciones, según su conducta, así llega uno a ser», y añade *yat karma kurute tat abhisampadayate*: «Según la acción que uno realiza, eso obtiene».

86. Cf. Panikkar, 1977/XXV, pp. 346-431.

87. «El curso del *karman* es misterioso (*vicitra*, extraño, múltiple, asombroso) y difícil de discernir (*durvijñâna*)» dice el YSB II, 13. Para la espiritualidad del *karma*, cf. Panikkar, 1969/6, pp. 466-474.

88. Cf. los textos principales en Panikkar, 1970/XI, pp. 54 y ss.

89. «El Pûrva Mîmâṁsâ» —dice nada menos que un autor como Dasgupta, 1969, a pesar de su propio paréntesis— «(de la raíz *man*-, pensar -conclusiones racionales) no puede ser considerado propiamente hablando como un sistema de filosofía», I, p.68.

90. Cf. por ejemplo, Anirvan, 1958, afirmando que la escisión entre el conocimiento y el ritual no existió en el período védico: «ha de considerarse el conocimiento no en el sentido de razón filosófica o coordinación intelectual de experiencias, sino en el sentido de realización espiritual que se dirige a la íntima experienciaanímica de la conciencia iluminada», p. 314. Y añade: «La realización

que incluyen el *karma-kâṇḍa* como filosofía recuerdan un verso de la *Gîtâ* que dice: «todas las acciones sin excepción culminan en (el) conocimiento»[91]. No deberíamos separarlos, pues la acción auténtica supone conocimiento y el verdadero conocimiento conduce a la acción.

b) *Karma-mîmâṁsâ*

Otra palabra que tiene una larga tradición es *karma-mîṁâmsâ*. *Mîmâṁsâ* significa investigación reflexiva. Tendremos que volver todavía a esta rica palabra. Denota el esfuerzo específicamente pensante. Ahora bien, el pensar se dirige aquí al quehacer humano más importante, aquél que se ocupa de la supervivencia, el bien-estar, la salvación, *mokṣa*... del hombre. Deberíamos considerar que, a pesar de las intrigas sacerdotales y otros abusos, la filosofía como *karma-mîmâṁsâ* representa el esfuerzo íntegro dirigido a lo único que importa: la salvación humana. Tendríamos que hacer notar que la «salvación humana» no representa aquí solamente la salvación del individuo, ni siquiera la de la humanidad, sino la cooperación humana en la salvación de toda la realidad.

Puede decirse que todo el Pûrva Mîmâṁsâ, y no sólo el llamado Uttara Mîmâṁsâ o Vedânta, constituye un equivalente homeomórfico de la filosofía. Aquéllos que entran en diálogo con las tradiciones helénica y cristiana originales recordarán que también se llamaba filosofía a esta actitud existencial y holista[92]. Y esto a pesar de la ambivalencia introducida en el cristianismo por las afirmaciones paulinas que menosprecian un cierto tipo de sabiduría helénica[93].

mediante rituales (*dravya-yajña*) y la realización mediante el conocimiento (*jñâna-yajña*) no son mutuamente contradictorias». Es interesante observar que la expresión «razón filosófica» implica ya la aceptación del esquema cartesiano. Anirvan considera *tarka* como «razón filosófica» y la distingue de la «razón espiritual» (*mîmâṁsâ*) del intucionista, (p. 317). Cf. también Anirvan, 1983. «A fin de cuentas, karma es el ritual» escribe Staal, 1988, p.224, subrayando que en la India (una cierta) filosofía es fundamentalmente interpretación del ritual.

91. *Sarvaṁ karm'âkhilaṁ jñâne parisamâpyate*: «Pues el conocimiento es la culminación de todos los actos rituales», BG IV, 33.

92. «La filosofía es verdadera religión» dice Escoto Erígena. Cf. Nasr, 1981, p. 20, citando algunos estudios sobre Escoto Erigena. Todo el libro de Nasr es una llamada apasionada a la recuperación del sentido tradicional de filosofía como conocimiento sagrado en la línea de la *philosophia perennis*. Cf. Panikkar, 1971/XII, pp.51-82.

93. Cf. Col ii, 8. Cf. los pertinentes comentarios: "A quoi bon la sagesse humaine?... Je le sais, mais pour y renoncer efficacement, il faut d'abord la posséder. ...Il faut un minimun —et même un maximum— de sagesse pour comprendre que la sagesse ne vaut pas mieux que la folie». Thibon, 1974, pp. 73-74.

c) *Dharma*

No nos ocupamos ahora de las múltiples opiniones referentes al significado de la vida. Nos interesa la praxis iluminada que conduce al cumplimiento de la finalidad de la vida —sea lo que sea la vida. La palabra en este caso es *dharma*[94]. La filosofía es *dharma* en el sentido activo de la palabra. Cumplir adecuadamente el *dharma* propio exige una cierta *conciencia* del acto[95]. Podría decirse que este cumplimiento constituye el quehacer propio (equivalente) de la filosofía.

Invertimos, así, la prioridad. La filosofía no es primariamente *conocimiento* acerca de los actos propios o los sacrificios a ejecutar. La filosofía es la *ejecución* real de los actos debidos; ejecución que implica una conciencia de lo que uno está haciendo. De otro modo no sería una actividad humana.

Algunos pueden preguntarse si considerar *dharma* como equivalente homeomórfico de la filosofía no es demasiado forzado. Si recordamos que la raíz, de acuerdo con los comentaristas más clásicos, significa sostener, soportar, mantener unido, y recordamos también lo que la Biblia hebrea y la tradición escolástica cristiana dicen sobre la «sabiduría», podemos interpretar fácilmente la función de *dharma* como aquél mantener unido el mundo[96]. En este sentido la filosofía cumple una función cósmica, es la colaboración en el mantenimiento del cosmos, trabajando por su salvación. Las sabidurías índica, griega, judía y cristiana coinciden en ello[97].

Me atrevería a afirmar que el paso de *ṛta*, del orden cósmico (de los Veda), a *dharman*, a la cohesión activa de la realidad (de períodos posteriores), constituye uno de los momentos originantes de lo que todavía podemos llamar filosofía. «La verdad es el *dharman*»[98]. De

94. Es imposible ofrecer ni siquiera una idea aproximada de esta rica noción y una bibliografía selecta. Cf. como ejemplos acerca del significado general de *dharma*: el capítulo de Zaehner, 1962, sobre *dharma* y Hacker, 1965, pp. 93-106 (conferencia inaugural de su cátedra en Münster). Esto no significa que estoy de acuerdo con todo lo que Hacker dice. El autor me envió una vez una separata con la dedicatoria: «In freundschaftlicher Opposition!».

95. Cf. la noción de *svadharma* tal como se describe en la *Gîtâ* II, 31; II, 33; III, 35; XVIII, 47.

96. La raíz es *dher-* (*dhera-*) «halten, festhalten, stützen», según Pokorny (cf. las observaciones críticas de Mayrhofer). Cf. el pasaje bíblico en Sap I,7 (τό συνέχον τὰ πάντα) «*hoc quod continet omnia*» y en general también los capítulos del VII al IX. Cf. la noción griega de σύνεσις (intuición, inteligencia), unión (de συνίημι), procedente del hebreo en Is XI, 3. Para la rica noción de *lokasamgraha*, cf. BG III, 20; III, 25.

97. Sería tentador y fascinante estudiar la posible relación etimológico-semántica entre *dharma* (¿latín *forma*?) y el griego θυμός (soplo de vida, alma, voluntad, corazón), de la problemática raíz θυ (cf. θύω, sacrificar quemar [latín *fumus*]).

98. Cf. *satyaṁ satsu sadâ dharmaḥ* «En los seres la verdad es siempre *dharma*» en MB, *Śântiparva*, 162, 4 y comentarios en Panikkar, 1956/1, p. 45; 1971/XII, p. 235. Para *ṛta*, cf. Miller, 1985.

hecho, *ṛta* es la armonía cósmica, pero *dharman* es el conocimiento y el mantenimiento existencial de esta armonía cósmica [99]. Corresponde a los Dioses el mantenimiento del orden cósmico: *ṛtasya dharman*. Aceptando conscientemente el *dharman* y viviendo de acuerdo con él, el ser humano comparte la función, y con ello el destino, de los Dioses. El hombre se hace consciente de la dignidad y la libertad humanas. El compartir el *dharman* constituye el paso de un orden objetivo y puramente cósmico a un orden humano subjetivo y cognitivo. La filosofía nació cuando los hombres compartieron el destino de los Dioses.

d) *Sâdhana*

Otra palabra que debemos mencionar aquí es *sâdhana*. Esta palabra ha sido utilizada fundamentalmente en el tantra y de ahí ha pasado prácticamente a todos los otros sistemas, al mundo neohinduista en general, e incluso más allá. Se traduce como disciplina, adoración, práctica. Procedente directamente de *sâdh*— (ir directo a una meta u objetivo, alcanzar un objeto y de ese modo tener éxito) e indirectamente de *sidh*– (estar terminado, realizado, logrado), implica un triple elemento: esfuerzo, praxis y logro [100]. Algunos han hablado de «filosofía práctica». La reacción índica aquí sería que toda filosofía es práctica, porque una «filosofía no-práctica» no contribuiría a la salvación y por tanto no sería filosofía. La filosofía es interpretada aquí como *karmamârga*, camino de praxis.

Resumiendo. La palabra filosofía ha desarrollado un sentido predominantemente cognoscitivo, no obstante los dos componentes griegos de la palabra *filo-sofía* sugieran amor y experiencia. La contraparte índica nos invita a la praxis, al esfuerzo consciente «para realizar nuestra propia salvación», para hacernos eco de las supuestas últimas palabras del Buddha [101]. En este sentido, una parte de la tradición buddhista ha visto el buddhismo como una filosofía. Este elemento de praxis no elimina en modo alguno la dimensión cognoscitiva conco-

99. Cf. Badrinath, 1993, para una fundamentación del orden político de la India (y del mundo). Como ejemplo de lo que dijimos antes sobre el sentido (tradicional) de las palabras contrapuesto al corriente (moderno), el autor defiende enfáticamente que «*dharma* no es "religión"», pp. 39-43.

100. A partir de Śaṅkara, el tercer capítulo del BS es llamado *sâdhana*, implicando la adquisición de todos los requisitos para la realización de Brahman.

101. MhparnibS, VI, 10. Cf. Panikkar, 1989/XIX para textos afines y comentario.

mitante. Implica solamente que la praxis es imprescindible, y que la dicotomía teoría-praxis convierte la teoría en miope y debilita la praxis [102]. Las dos van unidas. La simbiosis es filosofía [103].

2.2. Upâsana-kâṇḍa. *Devoción*

Podríamos haber escrito, en lugar de *devoción*, amor. Esta palabra hubiera sido igualmente legítima, pero la multiplicidad de significados de este último vocablo recomienda precaución al emplearla. En ciertos círculos, puede que *devoción* se entienda sólo como apego sentimental o como una práctica «religiosa», «piadosa» [104]. En este caso deberíamos entender la palabra mediante una mayor proximidad a su etimología —del latín *devovere* (consagrarse, dedicarse a algo) que connota el *votum*, el *vrata*, el voto [105]. Aquí la devoción representa la consagración de uno mismo y de todo el universo [106]. La devoción implica amor y servicio, tanto a seres individuales como a la realidad toda, de un modo consciente [107]. Sugiere el significado clásico de *studium* como dedicación, consagración [108]. Podemos considerar algunas palabras.

a) Upâsanâ

Desde el comienzo mismo de la enseñanza védica, *upâsanâ*, es decir, sentarse cerca de un maestro en un acto de servicio amoroso o autén-

102. Hay que considerar, no obstante, que teoría y praxis tienen un significado mucho más profundo en griego y en latín. Aquí tenemos un ejemplo del mencionado problema de la traducción.

103. *Theologia mentis et cordis* era una expresión habitual en la literatura cristiana.

104. He aquí otro ejemplo de la erosión del significado original de las palabras en las lenguas vernáculas occidentales modernas. Hay todo un mundo de distancia entre el castellano «piadoso» y la *pietas* latina, entre ser una persona «devota» y una persona debidamente consagrada, entre un voto que no vincula si es demasiado incómodo, y un *votum*, un *vrata* que por el hecho mismo de haber sido pronunciado transforma al actor y transforma las acciones del agente —sin excluir exageraciones mágicas de este estado de cosas.

105. La raíz es *uer-* (cf. ἐίρω, ῥήτωρ) y el significado de voto es juramento. Monier Williams aduce el verbo *vṛ- (vṛṇoti)*, cubrir, velar, ocultar, obstruir, cerrar. Mayrhofer no acepta las relaciones entre *vṛṇoti* «él cubre», *vṛṇîte* «él elige», y *vartate*, «él gira». Un libro interesante que podría estimular oportunas reflexiones sobre la filosofía como estilo de vida podría ser Hauer, 1927.

106. La idea de la *consecratio mundi* tuvo una breve existencia en la Iglesia Católica durante y después de Pío XII. Cf. Panikkar, 1961/6.

107. Cf. la crítica «des-piadada» a la «piedad» meramente «piadosa» en casi todos los comentarios de Śaṅkara a las Upaniṣad y al *Brahma Sûtra* así que se le tercia la ocasión. Cf. vgr. su primer comentario al inicio de la IsU.

108. Cf. la bella descripción de lo que significa *studium*: «animi assidua et vehemens ad aliquam rem applicata magna cum voluntate occupatio...» («la ocupación constante y apasionada, acompañada de un gran deseo, del espíritu a alguna cosa»), Cicerón, *De inventione* I, 25. Significativamente, el primer ejemplo aducido de este *studium* es la filosofía.

tica veneración y contemplación, se ha considerado el acto del hombre más propio y efectivo para alcanzar plenamente el sentido de la vida[109].

Aunque propondremos también *bhakti* como equivalente homeomórfico legítimo de filosofía, hemos hecho hincapié en el nombre de *upâsanâ* como más tradicional y quizás también más claro. *Upâsanâ* connota un elemento de meditación, contemplación, mirada amorosa, entrega cognoscitiva, devoción consciente o «superconsciente», que une la praxis con la teoría[110].

Esta noción es importante porque refuerza la unidad del quehacer «filosófico» desde una perspectiva que complementa la occidental habitual. La filosofía cuando intenta ser conocimiento sagrado o integral del misterio de la realidad, en la medida en que esto sea posible, insistirá en que ese conocimiento integra también la voluntad y la praxis. Aquí *upâsanâ* representa una consagración auténtica, es decir, una dedicación plena de nuestra vida a servir, contemplar o adorar el misterio de la realidad. Integra también en ella un elemento de conocimiento. Implica una conciencia de lo que hacemos.

b) *Bhakti*

A pesar de una cierta imagen occidental moderna —y unilateral— de la India como la tierra de un Vedânta fríamente intelectual, quizás la característica índica más sobresaliente es la de la *bhakti* en sus múltiples formas. Basta citar la *Bhagavad Gîtâ* y a los santos medievales para convencerse de ello. Pero, lo que es todavía más importante, es la vida misma de la gente. La cultura índica es eminentemente *bhakta*.

La palabra consagrada para ello es *bhakti*. La raíz *bhaj-* sugiere participar, compartir. Y el afecto aparece como el modo más adecuado de compartir[111]. El participar conscientemente en el *prâṇa* y el *apâna* (inspiración y espiración) del universo, en el latido del mundo, divino, cósmico y humano, estando presente con asombro y en adoración, listo para servir, porque el amor es la constitución última de la realidad —ésta es la filosofía más elevada. Este amor no es ni ciego, ni paralítico. El mero razonamiento puede conducir a la claridad de ideas, pero sólo la contemplación lleva a la acción y a la realización. Ninguna

109. Etimológicamente *upâsanâ* (o *upâsana*) procede de *upa* (cerca, junto) y de *as* (ser, estar): estar sentado o permanecer cerca, a mano, estimar, estar consagrado, etc.

110. En la India moderna a veces se utilizan las expresiones *Îśvara-bhakti* e *Îśvara-upâsanâ* como «religión» («amor a Dios, adoración a Dios»).

111. Cf. la Gîtâ para los pasajes pertinentes; por ejemplo, el comentario de Zaehner, 1969, que muestra claramente el lugar de la *bhakti* como filosofía. Es de gran utilidad el índice de la traducción de Bolle, 1979.

otra actividad merecerá el nombre de filosofía para la mayoría de la gente del subcontinente índico incluso hoy en día. Si empleamos el nombre helénico de filosofía dándole validez fuera de su campo, no podemos excluir la *bhakti* como equivalente homeomórfico de la filosofía.

Al igual que la palabra amor, la *bhakti* tiene tal variedad de significados que algunos de ellos puede que no correspondan a la filosofía. No tenemos ni necesitamos tener equivalentes palabra por palabra.

c) *Tantra*

Tantra es otro de los nombres que debemos por lo menos mencionar en nuestra búsqueda de equivalentes homeomórficos. La raíz generalmente aceptada es *tan–* tender, tensar (el conocimiento humano más allá de sus límites). Otras etimologías defienden la raíz *tatri* o *tantri* con el significado de originación (del conocimiento).

Tantra no es una actividad intelectualmente ciega ni existencialmente superficial [112]. Es «Anstrengung» no sólo del concepto, parafraseando a Hegel, sino de la vida misma para ser vivida intensamente en su plenitud [113].

El *tantra* es un *sâdhana*, una disciplina para alcanzar la meta final, consciente de sus objetivos y sus métodos. Se ha discutido interminablemente qué tipo de relación hay entre los Veda y los *Tantra*. Sin entrar en la discusión, éstos ciertamente «corresponden al *upâsanâkâṇḍa* de la *śruti*» [114].

Para el propósito de nuestra investigación baste decir que el *tantra* como filosofía implica una especie de percepción sacramental del universo, en la cual la teoría no está divorciada de la práctica ni lo material de lo espiritual. La realidad es sacramental, es decir, al mismo tiempo material, humana y divina. Se halla encarnada en el lenguaje.

Subrayamos de nuevo que nuestro estudio no se ocupa de los contenidos de ninguna filosofía, sino de *ampliar* el sentido de la palabra con el fin de legitimar su uso cuando nos referimos a experiencias equivalentes de otros pueblos.

Un elemento importante del *tantra* es la conciencia iluminada que acompaña a todas las acciones que conducen a la liberación de la

112. A la conocida frase hegeliana de la filosofía como «Anstrengung des Begriffs» difícil de traducir en tres palabras («esfuerzo», estirón máximo [*tantra*] hasta lo que puede dar de sí el «concepto»), se le podría añadir la descripción de la filosofía como el *tapas* del ûpâsanâ, de no más fácil traducción (el ardor, fuego, ascesis, esfuerzo, devoción, consagración, entrega [a la verdad]).

113. *Tanyate vistâryate jñânamanena iti tantram*: «La escritura por la cual se propaga el conocimiento es tantra», P. C. Bagchi, 1969, p. 211.

114. Cf. Gosh, 1956.

persona. La persona representa aquí aquella porción del universo sobre la que tenemos una mayor libertad y por tanto una mayor responsabilidad. El propósito inmediato del *tantra* es elevar nuestro grado de conciencia en el ejercicio de las actividades más ordinarias. El *tantra* como nombre genérico no debería confundirse con el tantrismo en cuanto tradición religiosa particular ni con los *Śaiva Âgama*. El nombre genérico sugiere tanto ritual práctico como realización teorética. El *tantra* no se refiere tanto a una doctrina particular como a toda una manera de estar en la realidad [115]. ¿No es esto también filosofía?

d) *Yoga*

Yoga es otra de las palabras que pertenecen a esta sección. Al igual que *tantra*, significa tanto un sistema doctrinal definido como una actitud, implicando teoría y praxis. La palabra sugiere ya una preocupación por unir, reunir, juntar los aspectos fragmentados de nosotros mismos y de la realidad [116]. Lo importante es aquí la conexión tanto para conocer como para, a partir de ello, alcanzar la meta suprema [117]. Para esto, hay que prestar una atención especial a la fuerza y a la debilidad de la mente. La mente tiene que ser superada —no menospreciada.

No nos referimos exclusivamente al transfondo del Sâmkhya-yoga. Pero incluso el intento de aislar *puruṣa* de *prakṛti*, de liberar el espíritu desligándolo de la materia, implica una percepción especial de la realidad, un anhelo de realización que conduce a una actitud definida ante lo real.

Upâsanâ acentúa el servicio consagrado, la contemplación, la adoración; *bhakti* la unión, la realización amorosa; y *tantra* la reunión de los elementos dispersos de lo real, la integración. *Yoga*, por otra parte, subraya un cierto ascenso a través de un aislamiento particular que deja caer por el camino lo superficial y lo inesencial.

Resumiendo: esta segunda característica principal de la filosofía, a menudo descuidada, se encuentra también en la misma palabra griega.

115. La literatura es inmensa. Solamente como referencias, cf. Chakravarti, 1963; Panikkar, 1969/6, pp. 516-538; Patel, 1978; Mishra, 1981; Alper, 1991.

116. «En la época de Pâṇini la palabra yoga había alcanzado su significado técnico, y él distinguía esta raíz *yuj samâdhau* (*yuj* en el sentido de concentración) de *yujir yoge* (la raíz *yujir* en el sentido de conectar)», Dasgupta, 1969, I, p. 226. Y añade una observación oportuna: «En la *Bhagavadgîtâ* se emplea la palabra no sólo de acuerdo con la raíz *yuj-samâdhau* sino también según *yujir yoge*. Esto ha sido fuente de confusión...», *ibid*. p. 227.

117. Cf. Eliade, 1969, y Hauer, 1958, dos obras óptimas sobre el tema.

Basta con acentuar el *philein* y traducir filo-sofía más como *sabiduría del amor* que como amor a la sabiduría. Hay que destacar aquí que filosofía no connota el amor apegado (*sakti*), sino un amor desapegado, desasido, (*asakta*)[118]. No es concupiscencia, sino *agapê* que nos libera de todas esas ataduras esclavizantes que impiden la plena realización de esta «porción», o más bien espejo único, del universo que llamamos «yo».

No deberíamos olvidar que al igual que hay muchos sistemas de filosofía, estas nociones tienen una enorme variedad de escuelas, opiniones y direcciones. Es casi irónico que tengamos que recordar que estas nociones son también equivalentes legítimos de *filo-sofía.*

2.3. Jñâna-kaṇḍa. *Intelección*

Hemos insistido en que las nociones equivalentes a filosofía en la India clásica no pueden ignorar los significados que hemos estado comentando hasta aquí. Ahora bien, es obvio que el elemento cognoscitivo de la filosofía es fundamental. De hecho, la tradición índica muestra aquí una vez más su riqueza típica y casi embriagadora[119].

Consideraremos sólo unos cuantos nombres y los dividiremos en grupos relativamente homogéneos. Enumeraremos algunas nociones que subrayan: *a*) el conocimiento, *b*) la ciencia, *c*) el ver, *d*) el razonar, y *e*) la sistematización.

Elegimos la palabra *intelección* para esta sección conscientes de que el vocablo sugiere tanto lo que los medievales interpretaron como *intus-legere*[120] como lo que los latinos entendieron como *inter-legere* según la etimología[121]. Entendemos algo cuando recibimos algo pasivamente[122]. Entendemos cuando hacemos algo recibiendo pasivamente algo en nuestro interior y al hacerlo nuestro participa de la conciencia que nosotros somos. Entendemos cuando estamos bajo el hechizo o el poder de la cosa comprendida[123]. La *acción* sugiere actividad y hacer. La *devoción* implica servicio y entrega. La *intelección* nos invita a la receptividad y a la obediencia (a escuchar: *ob audire*).

118. Cf. BG III, 25; V, 12.

119. El Monier Williams de 1851 da ya unos 25 sinónimos de «filosofía».

120. «Dicitur autem intellectus ex eo, quod intus legit intuendo essentiam» («se le llama intelecto por el hecho de que "lee" en el interior intuyendo la esencia»), Tomás de Aquino, I *ethica ad Nicomachum*, VI, 5 a. O más escuetamente todavía: «dicitur enim intellegere quasi intus legere», *Summa Theologiae,* II-II, q. 8, a. 1.

121. De *inter-legere,* escoger, recoger de entre lo que hay.

122. «*Intellectus est potentia passiva*» dice también la escolástica siguiendo a Aristóteles. Cf. vgr. *Summa Theologiae I*, q. 79, a. 2.

123. En inglés decía: «to understand is to stand under the spell or the power of the thing so understood».

a) Conocimiento

Nuestra primera sub-sección trata de la función más básica de la intelección. Conocer es el modo humano por excelencia tanto de adquirir la auto-identidad como de entrar en comunión con el universo. Aquí, conocimiento no denota principalmente una actividad epistémica. Denota un acto existencial y ontológico. Implica alcanzar aquello que se conoce «siéndolo», supone darse cuenta de la unión entre el sujeto y el objeto, por decirlo en lenguaje epistémico. Simboliza el acto supremo del ser —sin necesidad de identificar totalmente *sat* con *cit*, ser con conocer, realidad con inteligibilidad.

1. *Jñâna*

Ésta es una palabra fundamental de la cultura índica tanto en sus manifestaciones hinduista, jainista y buddhista como en las tradiciones posteriores. Significa, en general, conocimiento[124]. *Jñâna* puede significar todo tipo de conocimiento, pero en última instancia representa la forma más elevada de ser: ese ser que es, abriéndose a toda la realidad —que potencialmente es. Conocer no es sólo llegar a ser la cosa conocida, sino también llegar a ser uno mismo en la medida en que nos llenamos de ser, por así decirlo: actualizamos nuestra potencialidad, nos convertimos en lo que, en definitiva, *somos*.

Jñâna designa el proceso (el conocer) y también el resultado (el conocimiento adquirido). Tampoco escinde el conocimiento puramente teorético del conocimiento más práctico, no separa la captación intelectual de la asimilación existencial. Al conocer nos convertimos en lo conocido, ya sea «creándolo» (produciéndolo), ya sea sometiéndonos a ello. Conocer es el acto humano fundamental de «incorporar» la realidad y convertirnos en ella. Estamos lejos de la razón «pura» y «práctica». El prerrequisito para *jñâna* (y, desde luego, no sólo en el Vedânta) exige la renuncia (*vairâgya*) a todo lo que no es real, la discriminación entre lo transitorio y lo no-transitorio (*nitya-anitya-vastu-viveka*), la aspiración a la salvación (*mumukṣutva*), autocontrol y otras virtudes como la meditación, etc. Meditación es aquí el acto su-

124. La raíz *jña-* significa conocer, entender. Pokorny distingue las dos raíces morfológicamente idénticas *gen-gnô*: engendrar (*janati*, γενέσθαι, *gens*, *natio*, etc.) y conocer (*jânâti*, γιγνώσκω, *(g)noscor*, *notio*, etc.). En última instancia, conocer es producir, engendrar lo conocido —el Padre engendrando al *logos*.

premo de ser[125]. *Jñâna* es, por tanto, más que la mera captación de cómo se comporta una cosa o qué rasgos muestra; es una incorporación de lo que se conoce y una identificación con ello[126]. *Jñâna* conduce a la liberación[127].

Debería tenerse presente que la noción tradicional de *gnôsis* y de *intellectus* es, en cierto modo, similar a esta intuición índica[128].

La noción de filosofía como *jñâna* representa un paso decisivo. No se trata ya meramente de una cuestión de hacer o de amar, sino de conocer. La meta última implica conocimiento. Esta característica permanecerá como parte esencial de la autocomprensión de la tradición índica.

Ahora bien, este conocimiento es difícil de obtener y no es algo que se aprehenda de una vez por todas. Esto es cantado de forma impresionante por el *Ṛg Veda*. Uno no sabe lo que es, o mejor, yo no sé quién soy, y, sin embargo, sospecho que sólo este conocimiento me traerá la salvación (*mokṣa*) y la felicidad (*ânanda*). No obstante, al mismo tiempo, percibo que este conocimiento es tan majestuoso e inmenso que sólo puede llegarme como una gracia:

> Qué cosa soy yo no lo sé.
> Ando errante, solitario, agobiado por mi mente.
> Cuando el Primogénito de la Verdad ha venido a mí
> He recibido una participación en la Palabra misma[129]

La filosofía es aquí conocimiento salvífico.

Podemos considerar a continuación algunas palabras relacionadas con esta intuición central.

125. Cf. la introducción del BSBh de Śaṅkara y también su *Vivek*, 19. Este discernimiento, junto con *mumukṣutva* e *ihâmutra-phalabhoga-virâga* (renunciamiento al disfrute de las propias acciones), son los prerrequisitos clásicos para el estudio de la sabiduría índica. Cf. el sub-comentario de Vâcaspati Miśra en Śâstrî & Raja, 1933.

126. Éste es, en último análisis, el significado primordial de la palabra en casi todas las culturas tradicionales.

127. Cf. BG IX, 1, para la relación entre *jñâna* y *vijñâna*, y la interpretación de Śaṅkara y Râmânuja en el sentido de experiencia intelectual o incluso quizás de adoración ritual.

128. Todavía en su época santo Tomás de Aquino podía escribir tranquilamente que: «Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum: nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto» («Es pues evidente que cuanto más se entiende una cosa, tanto más la concepción intelectual se encuentra íntimamente unida a quien entiende, se vuelve una cosa con lo entendido»), *Summa Theologiae, I*, q. 27, a. 1 ad 2. Y esto es válido no sólo en relación con la Trinidad. Más escuetamente dirá el *divus*: «intellectus in actu est res intellecta» («el intelecto en acto es la cosa entendida»), *De anima*, XII, 12 g.

129. RV I, 164, 37. Cf. sólo como curiosidad, la siguiente afirmación de ese filósofo de la palabra que fue Ebner, quien escribió en su diario (12/IX/1916): «Ich gehe durch das Leben als

2. Vijñâna

Si *pra–* connota dinamismo horizontal e intensivo (cf. *prajñâ* más adelante), *vi–* expresa una especie de ex-tensión y persuasión [130]. *Vijñâna* podría ser una especie de conocimiento argumentativo, una *ratio discursiva*. Otro modo de traducirlo sería «conocimiento crítico». Esto es filosofía. El prefijo del verbo implica conocimiento crítico y probablemente reflexivo. Esta paradoja de ensalzar el conocimiento hasta su auto-vaciamiento es común a la mayoría de las tradiciones místicas [131].

La palabra llega a ser prominente en algunas escuelas buddhistas con un significado más bien positivo y sintético. Probablemente se remonta a ese *koan* upanishádico que dice:

> desconocido para aquél que lo conoce
> conocido por aquél a quien le es desconocido

o incluso de modo más breve:

> desconocido cuando conocido
> conocido cuando desconocido [132]

Este conocimiento, *vijñâna*, alcanza su meta de identificar sujeto y objeto sólo cuando el conocedor no sabe que conoce, porque si el conocedor supiera (que conoce) no sería ya conocedor sino que se convertiría en conocido. El texto no dice qué es conocido por aquéllos que saben que no conocen. Éstos ya conocen algo, a saber, su propia ignorancia y, por tanto, en realidad no conocen (*eso*, Brahman, la Realidad, la verdad, la realización,...). Puede que el conocimiento reflexivo sea el «pecado original», pero el conocimiento puro no lo es. Autoconocimiento puede significar aquel conocimiento (reflexivo) de sí mismo (genitivo objetivo) o aquel conocimiento del Sí (mismo) que es el conocedor (genitivo subjetivo).

einer, der weiss, dass ihm das letzte Geheimnis des Lebens verschlossen ist». («Camino por la vida como alguien que sabe que el secreto último de la existencia le está vedado»), Ebner, 1963, II, p. 650.

130. Heimann, 1951, interpreta *vi-* como expresando «una especie de diseminación mecánica», y *pra-* como «un movimiento más intencional, y por tanto más intensivo, pero menos extensivo», p. 7.

131. Cf. vg. *Tao-te-ching* 1; 56; 81.

132. *Avijñâtaṁ vijânatâṁ vijñâtam-avijânatâm*. KenU II, 3. Cf. RV I, 164, 32; Dh V, 4 (63); *Tao-te-ching* 38. También podría traducirse: «desconocido en cuanto conocido / conocido en cuanto desconocido». Es la «ignorancia infinita» de la tradición cristiana.

3. *Saṃjñâna*

El yogui perfecto es *sarva-vit* «omni-sciente», porque el yogui posee *saṃprajñâ*, omnisciencia. *Saṃjñâna* implica un acentuado intelectualismo y podría relacionarse también con el *saṃyagdarsana* y el *saṃyagdṛṣti* (la sabiduría justa o recta misión) de muchas escuelas. Esta concepción de la filosofía podría considerarse como significando el sistema (conocimiento) correcto, o bien, de un modo casi arrogante, como una filosofía omnisciente —ya se refiera al propio sistema filosófico o quizá sólo a su meta. En cualquier caso tenemos que aducir también este significado de filosofía como sabiduría consumada.

4. *Brahma-jñâna*

Esta importante noción de la sabiduría índica se halla relacionada con la palabra anterior, pero posee un aspecto más cualitativo que cuantitativo. *Brahma-jñâna* o el conocimiento de Brahman es el *summum bonum*, el *parama-puruṣârtha* del Vedânta; se trata de la iluminación total, porque el conocimiento de Brahman implica identificación con él. No se trata, obviamente, de un detallado «know-how», de una información pormenorizada, sino de una intuición holística que sigue siendo la meta del alma índica: la realización total.

La famosa obra de Maṇḍana Miśra se titula *Brahma-siddhi*. *Brahma-vicâra* o la investigación sobre Brahman, *brahma-vâda* o la doctrina sobre Brahman, *brahma-vidyâ* o la ciencia acerca de Brahman, *brahma-mîmâṁsâ, brahma-yoga*, son otras tantas expresiones corrientes en una literatura que no podemos dejar de llamar filosófica.

Es importante aquí resaltar algo: el ideal. El alma índica no se conforma con nada inferior a la más alta ambición. El esfuerzo índico no se contenta con un cierto dominio o control sobre las cosas, la previsión de acontecimientos o el desciframiento de enigmas intelectuales. Lo que busca es la liberación, la plenitud, la dicha suprema, la realización. Una filosofía por debajo de este ideal no es una empresa atractiva para consagrar la propia vida.

Si *brahma-jñâna* constituye el ideal, *brahma-jijñâsâ* aparece como el proceso auto-reflexivo hacia la meta. De hecho, *brahma-jijñâsâ* es una palabra central en los discursos de muchas escuelas. Ella aparece ya en el primer *sûtra* de los *Brahma Sûtra*[133]. Esto significa dar un paso hacia el conocimiento mediante el cual el conocedor es conocido.

133. *Âthato brahma jijñâsâ*, BS I, 1, 1: «Ahora el anhelo del conocimiento de Brahman», la aspiración de conocer Brahman.

Más aún, tropezarse con la última aporía de la filosofía: ¿cómo conocer al conocedor, puesto que si lo conocemos ya no es conocedor sino conocido? [134] Brahman es el *prameya*, y la *śruti* el *pramâṇa*. Brahman es lo que hay que conocer, y la Revelación (los Veda) es el medio para ello. *Jijñâsa* es el conocimiento incoativo que desencadena la búsqueda filosófica. Algunos traductores traducen *brahma-jijñâsa* como investigación sobre Brahman.

Madhva, entre otros, entiende *brajmajijñâsa* no como un deseo externo de conocer (*jñâna*), sino como la constitución misma del conocimiento. *Jñâna* es, efectivamente, *jijñâsa*, es decir, el dinamismo interno que impulsa a conocer, precisamente porque Brahman, por ser infinito y sin atributos no es propiamente un objeto y su conocimiento no termina nunca. Si el conocimiento se detiene, deja de ser tal [135]. *Jijñâsa* es, en última instancia, la llamada misma de Brahman. Nos vemos impulsados a conocer porque somos conocidos, y, en cuanto tales, tendemos a conocer [136].

Algunos escritores modernos han traducido las palabras *brahma-jñâna* y *brahma-jijñâsa* por «teología». Esto se hace para acentuar la existencia de una «filosofía» independiente, y de este modo, se traslada a la India el conflicto occidental entre fe y razón como si éste fuese también una preocupación índica. Pero el problema índico es de un matiz diferente [137].

5. *Tattvajñâna*

Esta palabra indica el conocimiento de una cosa tal como ella es. Es la realidad «objetiva». El *Nyâyakosa* describe esta palabra como *yathârtha-jñâna* o conocimiento verdadero que, según el Vedânta, tiene «como objeto al *âtman* supremo y es un medio hacia la salvación» [138]. Generalmente se traduce *tattva* como «esencia», o más bien «verdad». Literalmente es la «estidad» o «talidad»: aquello que existe tal

134. Cf. el citado pasaje: «¿Cómo puede ser conocido Aquél por el cual todas las cosas son conocidas?», BU IV, 5, 15. «No se puede conocer al conocedor del conocimiento» hemos ya citado un poco más arriba.

135. En un sentido más literal: «el ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser...», dice Ortega y Gasset, 1946, VII, 394.

136. Cf. Panikkar, 1981/X, pp. 97 y ss., para un análisis del *jijñâsa* en BS I, 1, 2.

137. Cf. a modo de ejemplo, K. S. Murty, 1959. Cf., para acentuar las diferencias, el estudio de Edwards, 1972. Pero, por el contrario: «Tengo que insistir en que todos los intentos de diferenciar filosofía y religión en el ambiente cultural de la India están forzados a fracasar completamente... La diferenciación entre teología y filosofía es un fenómeno occidental...», Chari, 1967, p. 125.

138. *Idaṁ tattva-jñânaṁ ca paramâtma-visayakaṁ niḥśreya-sasâdhanaṁ ceti bodhyam*, *Nyâyakośa*, sub voce *tattva-jñâna*.

como es[139]. Es el conocimiento de la talidad de las cosas, tales como son, lo que nos conducirá a la meta última[140].

La noción de *tattva* posee una importancia particular para nuestro estudio, tanto desde un punto de vista teórico como práctico y esto último lo muestra el creciente número de obras contemporáneas de filosofía que utilizan este nombre[141].

El sentido teórico de esta palabra se basa en el hecho de que sus connotaciones son al mismo tiempo concretas y universales. La palabra tiene una larga historia que aquí no podemos ni siquiera insinuar. *Tat* es la primera palabra del *parama-mahâvâkya*, la más importante de las afirmaciones upanishádicas, el *tat tvam asi*. La forma substantivizada del pronombre demostrativo *tat* es *tattva*. Podemos recordar los veintiséis o treinta y seis *tattva* de la tradición. Para Râmânuja, *tattva* es «la aprehensión filosófica de la realidad»[142] y, de hecho, *tattva* designa la realidad para la mayor parte de los sistemas índicos. La traducción corriente es realidad y verdad. Esta polaridad expresa la ambición tanto de concreción como de universalidad propia del enfoque filosófico índico. *Tattva-sankhyâna* es el título de una obra de Madhva. Al buscador de la verdad se le llama todavía *tattva-jijñâsu*. *Tattva* podría traducirse también como principio[143].

Hemos dicho ya que las palabras principales como *jñâna* y *vidyâ* permiten muchos compuestos. Pero la relación es mutua. De hecho tenemos expresiones como *tattva-mîmâṁsâ, tattva-vidyâ, tattva-darśana* e incluso compuestros triples como *tattva-vidyâ-śâstra* y otros muchos[144].

Expresiones como *tattva-viveka, tattva-saṁgraha, tattva-bodha* y muchas más, se hallan constantemente en la literatura filosófica. *Tattvârtha-vicâra* se emplea a menudo con el significado de investigación filosófica en sentido moderno.

139. *Tat* es un pronombre demostrativo, y *-tva* es un sufijo abstracto. *Tattva* podría traducirse, por tanto, como «realidad», y algunos dirían también «ser». Sería instructivo relacionar *tattva* con *cosa* en la interpretación heideggeriana de *das Geviert* (la tierra, el cielo, lo divino y los mortales). Cf. Heidegger, 1962 y 1967.

140. *Tattva jñânânniḥśreyasâdhigamaḥ*, «a través del conocimiento de la verdad (la realidad) se alcanza la salvación suprema», NS, I, 1, 1. El texto se refiere, desde luego, al conocimiento de todas las realidades clasificadas bajo las categorías del Nyâya.

141. Halbfass, 1981, p. 331, señala varias obras en marathî y gujaratî, con títulos como *Tattvavidyâ* y *Tattvajñâna*. También en tamil *tattuva* se emplea cada vez más. La revista *The Philosophical Quarterly*, luego llamada *Indian Philosophical Quarterly*, estaba dirigida por el *Indian Institute of Philosophy* de Amalner cuyo nombre original era: *Tattvajñâna Mandîra* (templo de la sabiduría de la verdad).

142. Cf. śrinivasachari, 1953, p. 301.

143. Cf. *tattvatraya* o los tres principios de muchos sistemas índicos (*cit, acit,* e *Îśvara* en Râmânuja, por ejemplo). O los 28 ó 26 *tattva* (principios) de muchas escuelas.

144. Podríamos citar obras como *Vedânta-tattva-dîpana-vyâkhyâ*, un comentario de un comentario; *Tattva-cintâmaṇi-prakâsa*, y muchas otras. Cf. Dasgupta, 1969, I, o Potter, 1977.

6. *Prajñâ*

Habitualmente se traduce por sabiduría, aunque tiene una pluralidad de significados según las diversas escuelas. El prefijo *pra-* denota una especie de movimiento intencional, y la palabra es más común en los textos buddhistas que en los hindúes. En el *Mahâbhârata* y en otros lugares, el verbo *saṃprajñâ (saṃprajñânâti)* se utiliza con el significado de discernir, distinguir, reconocer y conocer apropiadamente. *Saṃpajañyâ* (*samprajâna)* significa plena conciencia, conocimiento perfecto. Puede significar también alerta, atención [145].

b) Ciencia

Si las palabras de la primera sub-sección acentúan un cierto tipo de conocimiento global e intuitivo, este segundo grupo hace hincapié en un tipo de conocimiento más detallado y racional. Ahora bien, estas distinciones no pueden forzarse más allá de un límite, ya que todas estas palabras son polisémicas, utilizadas de modo diferente por las distintas escuelas, y a menudo empleadas casi indiscriminadamente como sinónimos. Nuestra división tiene un carácter más heurístico que estrictamente taxonómico.

Muchas de las observaciones realizadas anteriormente son válidas también aquí. Esto nos permitirá ser todavía más breves.

1. *Vidyâ*

Esta palabra significa visión, conocimiento, percepción [146]. Se refiere también a una rama específica del conocimiento, una ciencia, doctrina o disciplina [147]. La distinción de las Upaniṣad entre *parâ-* y *aparâ vidyâ*, conocimiento superior e inferior, ha sido comparada con la distinción aristotélica entre metafísica (πρώτη φιλοσοφία) y física, aunque la correspondencia es sólo muy aproximada [148]. Mediante

145. Sântideva, Bod V, 23. La palabra tibetana es *shes.bzhin*. Esta palabra se utiliza junto con *smṛti* (en tibetano *dran.pa*) y se traduce habitualmente por «atención y alerta». Poniendo las dos palabras juntas, la filosofía significaría aquí el estado de vigilancia de la mente atenta a toda la sabiduría que precede al acto de filosofar. *Smṛti* es aquí el recuerdo de todo lo que se ha recibido por la tradición cribado por una mente alerta. *Smara* tiene también la connotación de amor en el sentido de anhelar, nostalgia, recuerdo (del amado).

146. La raíz es vid-. Cf. en latín *videre*, en castellano *visión*. La raíz indoeuropea es *u(e)di-* (Pokorny) o *ueid-* (Mayrhofer): ver, y de ahí percibir, conocer, y, también, encontrar, descubrir, como en *vindati*. Cf. El griego οἶδα (εἰδώς) de la misma raíz *Fid-*.

147. Cf. los *vidyâ* en las Upaniṣad. Cf. por ejemplo, Mukhopadhyaya, 1960.

148. Cf. MundU I, 4-5, y Aristóteles, *Metaphysica* I, 2 982 b 9 y VI, 1 1026 a 16, aunque la *prôtê philosophia* es llamada también *theologia* (1026 a 19).

parâ-vidyâ, se dice, se conoce a Brahman, y mediante *aparâ-vidyâ* se conoce lo transitorio[149].

Vidyâ, hablando con propiedad, no es ni una ciencia de objetos, ni una mera cognición de sujetos; es una ciencia de la realidad. Es una ciencia que impregna el ser en su totalidad y, por tanto, no deja lugar para ninguna acción que sea contraria al conocimiento, o no transformada por él[150]. El que alguien presuntamente conozca algo y sin embargo actúe en contra de ese conocimiento significaría que el conocimiento no era auténtico. No se puede ser un verdadero científico, *vidvas*, *vidyâdâtṛ*, un verdadero instructor y una persona inmoral al mismo tiempo. No se puede *saber* que fumar es malo y continuar fumando —a pesar de las distinciones que deberíamos hacer.

El carácter existencial y no meramente racional de *vidyâ* queda confirmado mediante el significado opuesto de la palabra. *Avidyâ* no quiere decir que no poseemos un cierto «know-how» («saber cómo») de *algo*, sino más bien que una ignorancia fundamental nos domina. El resultado de *avidyâ* no es el volvernos incapaces de percibir objetos o sujetos, sino más bién el no poder reconocer quiénes somos realmente y qué es, en realidad, la que nos rodea. Somos ignorantes en relación con el *âtman*. *Avidyâ* es el pecado. Y *vidyâ* una filosofía ciertamente muy comprometida.

La palabra que abarca todos los tipos de conocimiento es, generalmente, *vidyâ*, como veremos más adelante.

Traducimos *vidyâ* como «ciencia», pero no debemos imaginarnos que aquello que tradicionalmente se ha entendido por *scientia* (ἐπιστήμη) es sinónimo de ciencia en el sentido moderno de la palabra[151]. Podemos repetir la definición escolástica de *scientia* como *certa rerum cognitio per causas* y añadir que la ciencia moderna es básicamente medición que permite la predicción del comportamiento de los fenómenos. La pretensión de la primera es conocer las cosas. La ambición de la última es descubrir leyes (modelos regulares de comportamiento).

Vidyâ se utiliza también en una gran variedad de combinaciones.

149. *Nyâyakośa*, sub voce *vidyâ*. Śaṅkara (*Bhâṣya* en la MundU I, 1, 4) declara que *aparâ-vidyâ* es la ciencia que enseña los medios y los frutos de la justicia y la injusticia (*dharma* y *adharma*). Y en BSBh I, 2, 21, precisa que «la distinción entre conocimiento inferior y superior se realiza como consecuencia de la diversidad de sus resultados; el primero conduce a una existencia meramente mundana (*abhyudaya-phalâ*), el segundo al *summum bonum* (*niḥśreyasa-phalâ*)».

150. BU IV, 4,25; *Nṛsiṁhottaratâpinî Upaniṣad*, 5 y 6; etc.

151. Es interesante la sugerencia etimológica de esta palabra como compuesta de ἐπι y ἵσταμαι: poner, situar algo enfrente (*Gegen-stand*, *ob-jectum*).

2. *Âtmavidyâ*

Frecuentemente se habla de la ciencia del Yo —traduciendo *âtman* por Yo. Que este Yo tiene poco que ver con el «*ego* psicológico» es algo que destaca con claridad en todo el *corpus* de los escritos índicos. Sin *âtma-vidyâ* nada es percibido de modo verdadero. Esto es afirmado repetidamente en las Upaniṣad y reiterado por muchas escuelas. *Âtma-vidyâ* es aquello a través de lo cual todo (lo demás) es iluminado, conocido[152]. *Adhyâtma-vidyâ* es también una designación común traducida a veces por «metafísica»[153]. En cualquier caso, posee un sabor upanishádico. El *âtman* es, en verdad, lo que deber ser conocido[154].

3. *Brahmavidyâ*

Brahmavidyâ es una expresión relacionada con la anterior. Otras palabras similares se han utilizado también en este sentido. A veces se traduce como «teología», versión que ha encontrado incluso reconocimiento oficial[155]. A la luz de lo que ya hemos dicho anteriormente, no necesitamos añadir más comentarios. *Brahma-vidyâ* constituye el fundamento de todo *vidyâ*, de todo (otro) conocimiento[156]. *Brahma-vidyâ*, en ciertas circunstancias, puede designar el conocimiento que tiene a Brahman por objeto; no obstante, normalmente no es así. En realidad, Brahman no es un objeto de conocimiento[157]. La palabra se refiere, generalmente, al genitivo subjetivo. *Brahma-vidyâ* es el conocimiento que Brahman tiene (es). Un *jîvanmukta* (aquél que se ha liberado de todo tipo de *avidyâ*, un *sarvajñânin* (aquél que conoce todo), un *kevalajñânin* (el que posee el conocimiento absoluto) es aquél que ha alcanzado *brahma-vidyâ*. Esto equivale a haber conocido a Brahman y, por tanto, haberse convertido en Brahman. *Vidyâ* no es aquí la ciencia acerca de Brahman, sino la ciencia de *Brahman*, el co-

152. Cf. BU II, 4, 5-6.

153. Cf. Dasgupta, 1969, I, p. 277, por ejemplo.

154. Hay una frase de Madhva que representa un rasgo común de la filosofía índica: *tamevaikaṁ jânatha âtmânam / anyâ vâco vimuñcatha* («Conoce sólo aquello que es el *âtman*; abandona toda charla acerca de las otras cosas») en Raghavendrachar, 1953, p. 318. Observemos que aquí el verbo es *jâna* y no *vidyâ*, mostrando la intercambiabilidad de muchas de tales palabras.

155. La tradicional Facultad de Sánscrito de la Banaras Hindu University se llama oficialmente «Faculty of Oriental Learning and Theology».

156. ... *sarva-vidyâ-pratiṣṭhâm*. Cf. MundU I, 1, 1 y Śaṇkara, BSBh, I, 2, 21, además de otros textos ya citados.

157. Cf. Śaṇkara, BGBh XII, 2, donde se afirma que *vidyâ* no es una característica (no es un *dharma*) del perceptor.

nocimiento que Brahman es. Cuando alguien puede decir *aham brahma asmi*, «yo soy Brahman», no es ya el ego empírico el que lo dice[158]. Es Brahman expresando su identidad en el sujeto que percibe, el cual es (o ha llegado a ser) o ha realizado (a) Brahman; es el mismo *cit* de *sat-cit-ânanda* (ser, conciencia y felicidad). Eso correspondería a la interpretación de la teología como λόγος τοῦ θεοῦ en el sentido de la Palabra de Dios mismo y no nuestra palabra sobre Dios[159].

4. *Râjavidyâ*

Es el nombre que da Krishna a su doctrina de salvación en la *Bhagavad Gîtâ*[160]. Es el conocimiento real, regio, es decir, el conocimiento supremo. La filosofía (o la teología) como *regina scientiarum* es un caso bien conocido también en Occidente.

Otras combinaciones con *vidyâ* designan ciertas disciplinas del conocimiento, tales como *tarka-vidyâ* o *nyâya-vidyâ*, que se traducen habitualmente como «lógica», aunque generalmente presuponen un sentido restringido del *logos*.

c) Pensar

Si los dos primeros grupos acentúan la función cognoscente de la filosofía, y asumen, con ello, un carácter global, y, por tanto, un poder salvífico, esta tercera serie de palabras pone el énfasis sobre el proceso mismo de adquisición de tal conocimiento.

Este proceso puede hacer hincapié en un aspecto general del pensar (*mati*), en una función más hermenéutica del mismo (*mîmâṁsâ*) o, finalmente, en su función más estrictamente razonante (*ânvîkṣikî*). Con esto último nos hallamos más cerca de la «Anstrengung des Begriffs» hegeliana.

En general, detectamos aquí un significado de filosofía en cuanto actividad pensante. Hemos subrayado ya la importancia de esta dimensión de la filosofía. El aire místico del conocimiento y de la ciencia que parecen asumir tanto una revelación o iluminación desde arriba como una actitud y un enfoque holísticos se halla aquí equilibrado por el esfuerzo pensante del ser humano. La filosofía no es solamente conocimiento o camino hacia la sabiduría. Es también una disciplina humana

158. Cf. Sureśvara, *Naiṣkarmyasiddhi*, III, 1. Cf. la traducción de Maximilien: «Lorsqu'un homme connaît "Je suis Brahman" à partir de "Tu es Cela", alors, ayant complètement dètruit le Je et le Mien, il en s'engage plus dans l'écoulement de la parole et de la pensée», p. 68.
159. Cf. II Tim. II, 9 y Panikkar 1963/VI, p. 91 y ss.
160. BG IX, 2.

que requiere, además de la preparación del corazón y la disposición de la voluntad, la obra del intelecto, esa instancia crítica, investigadora, que busca, prueba, experimenta... en una palabra, el pensar.

Ahora bien, este esfuerzo pensante puede dirigirse en un doble sentido: hacia la naturaleza de las cosas y hacia la naturaleza del propio pensar. Se ha dicho muchas veces que la filosofía india no es una filosofía crítica, en el sentido de una filosofía kantiana o post-kantiana. Esto delata la creencia de que el problema crítico sólo puede tratarse *à la Kant*, y, en segundo lugar, pasa por alto toda la reflexión índica sobre *pramâ* o conocimiento válido y sobre los *pramâṇa* o medios para lograr ese recto conocimiento, que constituye casi una obsesión en algunos sistemas índicos [161]. También el buddhismo ha reflexionado profundamente sobre la naturaleza del pensamiento.

1. *Mati*

Esta palabra significa pensamiento, intención, opinión, convicción, creencia, punto de vista, con una connotación original de oración, veneración. La palabra significa también entendimiento, inteligencia, y se relaciona con *mata*, pensamiento, punto de vista, opinión, creencia, doctrina. Puede designar un sistema completo de pensamiento o, en un sentido más amplio, una perspectiva específica sobre una situación general determinada. No obstante, el aspecto de creencia y de veneración forma parte de su sentido fundamental [162].

La palabra *mati*, con significados míticos y cósmicos, aparece en el *Pañcarâtra* y en los Purâṇa. Frecuentemente tiene también el sentido de conocimiento ordinario (en el vocabulario jaina significa, por ejemplo, conocimiento sensible).

2. *Mîmâṁsâ*

Esta palabra procede del desiderativo de la misma raíz que, antes de ser utilizada para designar uno o dos sistemas (Pûrva y Uttara Mîmâṁsâ) tenía un sentido más general. Significaba pensamiento profundo, intenso deseo de pensar, reflexión, escrutinio e investigación.

161. La raíz es *mâ-*, medir. *Pra-mâ* equivaldría a bien-medido. Puede connotar también la idea de base, fundamento. Medida correcta viene a ser lo mismo que conocimiento correcto, noción adecuada. *Pramâṇa* hace referencia a una medida, una escala, un patrón.

162. La raíz indo-europea *mê- (m-e-t)*, extremadamente rica, con el significado básico de medir se halla en la palabra *mati*, que está conectada también con otra raíz *men-*, pensar. Para estos dos significados fundamentales en el proceso del pensar: medir y moderar, cf. Panikkar, 1986/14, pp. 27-28.

También puede significar teoría. En una Upaniṣad, la investigación de la felicidad se denomina *ânanda-mîmâṁsâ*[163]. Sería fascinante y revolucionario relacionar este significado fundamental de *mîmâṁsâ* con el correspondiente término griego ιστορία, para una nueva comprensión de la historia[164]. *Mîmâṁsâ* puede traducirse por consideración, y *amîmaṁsya* es un adjetivo para indicar que algo está ya fuera de toda consideración, que no deja lugar a dudas.

Mîmâṁsâ sería hermenéutica en el sentido moderno de la palabra[165]. La filosofía en tanto que *Mîmâṁsâ* corresponde a la filosofía como hermenéutica. Ahora bien, la Mîmâṁsâ clásica (tanto la Pûrva como la Uttara) acentuaría dos rasgos. El primero es éste: no todo texto merece ser igualmente investigado o interpretado. Lo importante es el «*Urtext*», un texto dado de modo primordial, *apauruṣeya*[166]. Esto quiere decir que tiene que ser un texto último, sin ninguna agencia detrás para explicarnos su significado. Estos símbolos últimos a través de los cuales captamos el significado serían las auténticas palabras.

Deberíamos prestar atención a esta diferencia básica. Cualquier texto cuyo significado sea deducible de otro texto simplemente desplaza la interpretación última. Tiene que haber un final en este retroceso. Si algún sentido último tiene que aparecer ante nosotros, tiene que ser tan transparente que no requiera ninguna explicación posterior, ningún desarrollo, ninguna interpretación. Estos textos últimos constituyen el objeto de estudio de la Mîmâṁsâ. Y ésta es la razón por la cual el sistema filosófico de este nombre ha sido acusado de ateísmo. La Mîmâṁsâ es una investigación última. Se ocupa de los textos que no tienen autor, *apauruṣeya*, porque la distancia de la palabra con su significado, su valor, su realidad se reduce a cero. No hay nada más detrás de ella. Son palabras inmediatas porque son últimas.

El segundo rasgo consiste en que la interpretación adecuada no es una mera explicitación racional, sino una intuición espiritual. Esta intuición es, desde luego, más, y no menos, que racional. Este segundo

163. Cf. TU II, 8, 1 (*ânandasya mîmâṁsâ*).

164. La palabra griega viene de ἱστορέω, investigar, llegar a saber, examinar, observar, preguntar. La raíz es *Fid*, conocer, ver. Cf. el sánscrito *veda*, el latino *vedere*, el griego οἶδα. Ιστωρ es la persona que conoce (también el juez que conoce la ley). «Historia» sugeriría, de este modo, no sólo la narración de acontecimientos, sino también la investigación de la realidad. Sabido es que la palabra *historia* precedió a la de *filosofía* en los mismos albores del pensamiento helénico. Cf. Kranz en Ritter & Gründer, 1989, col. 573.

165. Cf. Pannikkar, 1963/27, pp. 347-370.

166. Esta intuición central de la ortodoxia védica no debería interpretarse como si los Veda no tuvieran autor en el sentido de que nadie los haya cantado o escrito. Cf. Panikkar, 1977/XXV, pp. 12-13. La palabra es tanto el revelador como lo revelado, dice Bhartṛhari, 1965, *Vakyapadîya*, II, 32.

rasgo es congruente con el primero. En realidad, ninguna interpretación última puede ser meramente racional o un procedimiento puramente deductivo. Tiene que ser una evidencia inmediata o, mejor dicho, una realización existencial. Después de todo, los objetos propios de la Mîmâṁsâ son los *mantra*[167]. Y el objetivo de los *mantra* es la liberación del hombre.

3. *Ânvîkṣikî*

Esta palabra se halla muy cerca del área principal de lo que en Occidente se denomina filosofía[168]. Designa un método definido que se aplica a varias ciencias. El politólogo Kauṭilya se refería a él como «la antorcha de todas las ciencias, la herramienta para todas las actividades, el fundamento de todos los órdenes religioso-sociales»[169].

La palabra deriva de *anu-* (tras, después) e *îkṣ-* (ver, mirar), connotando la acción de comprobar, re-examinar, investigar, reflexionar[170]. Contiene un aspecto crítico, un rasgo argumentativo. Podemos observar, de paso, que el latín *arguere* significa poner a la luz clara, de-clarar (todo metáforas de la vista). *Ânvîkṣikî* significa examen o investigación en tanto que proceso del pensamiento[171]. *Ânvîkṣikî* es la ciencia o el método que, por encima de todo, utiliza la reflexión crítica[172]. El prefijo *anu-* sugiere que hay un ver que precede al pensamiento[173]. *Ânvîkṣikî* es siempre una actividad secundaria que procede de algo previamente dado, y debe conducir también a algo posterior.

167. Obsérvese que la raíz es la misma que en *mîmâṁsâ* y *mati*. Cf. Gonda, 1963.

168. Paul Hacker, 1958, termina su ensayo con la siguiente afirmación: «Es un rasgo característico de la cultura hindú el haber conocido el concepto de filosofía, pero sin encontrar ninguna palabra que lo expresara de un modo completo y exclusivo», p. 81. Cf. las observaciones complementarias y también críticas del artículo de Hacker en Halbfass, 1981, pp. 296-337.

169. *Arthaśâstra*, Introducción.

170. La raíz *îkṣ-*, ver, podría sugerir que clasificáramos *ânvîkṣikî* en el grupo correspondiente a la cosmovisión, pero el uso tradicional de la palabra ha acentuado siempre su carácter de *logos*, o más bien su carácter lógico, a menudo analítico.

171. Cf. la definición de Viśvanâtha en NSBh I, 1, 1: *sravaṇâd anu paścâd ikṣa anvîkṣa, unnayanam*: ... «das Nachsehen, das auf das Hören folgt, ist das Nachprüfen, das Folgerungziehen». El texto continúa: *tannirvâhikâ seyam ânvîkṣikî nyâya-tarkâdi-śabdair api vyavahriyate*: «die (Wissenschaft), die dasselbe ausführt, ist *ânvîkṣikî*, sie wird auch mit den Worten *nyâya, tarka*, usw.bezeichnet». La traducción es de Hacker, 1958, p. 77. («[...] La investigación, que sigue a la escucha, es la comprobación, la deducción. La [ciencia] que lo lleva a cabo es *ânvîkṣikî*, la cual es llamada también *nyâya, tarka*, etc».

172. Monier Williams, 1974, dice simplemente: «lógica, filosofía lógica, metafísica».

173. Cf. *Anu-mâna*, deducción, inferencia. *Anu-* como prefijo a «examen», «clarificación», «visión» (mental), sugiere un pensar acerca de algo. Cf. el alemán *nachdenken* (reflexionar).

Según el esquema upanishádico, seguido también por el Vedânta, *śravaṇa*, «el escuchar (la Palabra)», es lo que precede al pensamiento[174]. Esto es elaborado en *manana*, en la reflexión. Es la función de *ânvîkṣikî*[175]. Pero este segundo momento conduce al tercero de *nididhyâsana*, meditación, contemplación.

Vâcaspati Miśra, que llama a este tercer momento *dhyâna* o *cintâ* (ambas palabras significan «meditación»), introduce todavía un cuarto nivel que denomina *âtma-sâkṣatkâra* o percepción directa del *âtman* (que se llama también *darśâna*, en el sentido de visión directa)[176].

El sistema que se denomina, en su totalidad, *ânvîkṣikî* es el Nyâya[177]. El Nyâya trata de diferenciarse de la ciencia espiritual de las Upaniṣad (*adhyâtma-vidyâ*) por medio de su carácter razonante, reflexivo y lógico. Ahora bien, para no perder de vista el carácter salvífico-existencial de *ânvîkṣikî*, recordemos que el mismo Vâtsyâyana llama a su doctrina, en otro lugar, una *adhyâtmavidyâ* o «doctrina del *âtman*», porque la meta, incluso de la lógica, es el logro de la salvación[178].

La estrecha relación entre *ânvîkṣikî* y *âtmavidyâ* estaba ampliamente extendida en la Edad Media, y caracteriza la actitud índica, ya que una investigación lógica sin conocimiento del *âtman* sería estéril. Por eso Kâmandaka interpreta *ânvîkṣikî* como «conocimiento del *âtman*» (*âtma-vijñâna*)[179] y más tarde, basándose en la etimología, afirma que «La ciencia del yo podría ser considerada una "ciencia investigadora" porque examina el deseo y el sufrimiento. Quien se acerca a la realidad con ella abandona toda agitación, tanto la placentera como la dolorosa»[180].

El código de Manu coloca la «ciencia crítica del *âtman*» (*ânvîkṣikî-âtmavidyâ*) entre las ciencias que deberían estudiar los reyes[181]. Ésta ciencia se distingue de la ciencia védica (*trayî-vidyâ*), que sobre todo en su parte upanishádica es también un *âtmavidyâ*, por su método crítico.

174. Cf. el lúcido comentario de Radhakrishnan S., 1953, pp. 133-137.

175. Así, por ejemplo, Nîlakantha al explicar *Mahâbhârata* XII, 318, 28 (citado por Hacker, 1958, p. 75). Este autor parece ser el primero en formular la ecuación: *manana-ânvîkṣikî*.

176. Cf. *Nyâya vârttika tâtparya ṭikâ*, citado en Hacker, 1958, p. 76.

177. Vâtsyâyana lo llama *nyâya-vidyâ* en su NSBh I, 1, 1. Cf. Dasgupta, 1969, I, pp. 277 y ss., para las cuestiones indológicas que aquí tenemos que pasar por alto.

178. *Iha tu adhyâtmavidyâyam âtmâdi tattvajñânam niḥśreyasâdhigamo' pavarga-prâptiḥ*, citado por Hacker, 1958, p. 73. aquí encontramos estrechamente relacionados *adhyâtmavidyâ*, *tattvajñâna* y salvación.

179. *Nîtisâra* II, 7 en Hacker, 1958, p. 77.

180. *Nîtisâra* II, 11; siguiendo la traducción de Hacker, 1958, p. 74 (diferente de la de Jacobi).

181. Manu, VII, 43.

Bien sea que *ânvîkṣikî* es el nombre adecuado para filosofía, como Jacobi y otros creen[182], bien que represente sólo uno de los *jñânakâṇḍa*, como otros piensan[183], el hecho es que esta actividad crítica y deductiva de la mente es un elemento esencial de esa filosofía índica que estamos buscando.

d) Cosmovisión

Este cuarto grupo de palabras podría reunirse también bajo el rótulo de *opinión* o incluso *sistema*. Se trata de una *visión* de la realidad más o menos completa y sistemática: una *intuición*. Puede ser una opinión o fruto de una experiencia, pero en cualquier caso se trata de una concepción del universo de algún modo coherente y completa, una visión del mundo o *Weltanschauung*, una cosmología, en cierto sentido.

Insistamos en la importancia de esta serie de palabras, que subrayan al menos dos rasgos de la investigación filosófica: el lugar central del ver, de la evidencia, y la posición, no menos relevante, de la cosmología.

La filosofía consiste, por tanto, en un modo de ver el mundo y de alcanzar evidencia. La visión necesita ser racional, coherente y, hasta donde sea posible, completa.

La filosofía no puede renunciar a ofrecer una concepción del mundo en la que puedan situarse las diferentes ideas y nociones. Es más, corresponde a la filosofía clarificar el marco implícito de la realidad en el cual se mueven nuestras ideas. Esta visión puede correr el riesgo de ser demasiado cerrada e incluso demasiado racionalísticamente coherente. No obstante, éste es un ingrediente importante de la actividad filosófica: esforzarse por la racionalidad y la coherencia, dejando ahora al margen otros factores.

Nos permitimos ser aquí más breves todavía que en las secciones anteriores, no porque esta sección sea menos importante, sino sólo porque ha sido más estudiada que cualquier otra.

1. *Darśana*

Ésta es la palabra más frecuentemente utilizada en las descripciones de los sistemas ideológicos habitualmente traducidos por filosofía.

182. «*Ânvîkṣikî* parece significar conocimiento filosófico, el *darśana* de tiempos posteriores» escribe Handique, 1962, p. 9. Es significativo que los diccionarios más modernos parezcan reacios a traducir «filosofía» por *darśana*, como observa Halbfass, 1981, p. 352.

183. Cf. el comentario de *Nîlakantha* en Handique, 1962, p. 9.

Darśana significa percepción, idea[184]. *Darśana* se define como aquello «mediante lo cual uno ve» (*dṛṣyate 'nena iti*), y además significa, entre otras cosas, percepción intelectual (*buddhi*), sueño (*svapna*), espejo (*darpana*), y finalmente sistema doctrinal (*śâstra*)[185].

El *Nyâyakośa* ofrece los siguientes significados: mirar con los propios ojos (*câkṣuṣa-pratyakṣam*), cognición (*jñânam*), y un sistema doctrinal que permite percibir las cosas tal como son (*tattva-jñâna-sâdhanam śâstram*). El sentido más general abarca desde la visión física o espiritual hasta la percepción mística. El sentido más estricto, por otra parte, es el de un sistema completo que conduce a una visión verdadera de la realidad.

La lista tradicional de sistemas brahmánicos (Âstika, la filosofía «afirmativa», como opuesta a Nâstika, la filosofía «negadora», como el buddhismo, el jainismo, el Lokâyata) contiene las seis escuelas (generalmente agrupadas en tres pares) Nyâya y Vaiśeṣika, Sâṁkhya y Yoga, y Mîmâṁsâ y Vedânta. Estos sistemas intelectuales, denominados «canónicos», tienen en común el haber sido creados «para reflexionar sobre los Veda y de ese modo lograr conocimiento de la realidad»[186]. Su «ortodoxia» consiste en el hecho de tomar los Veda, la Revelación sagrada, como su punto de partida, o, al menos, en una exégesis minimalista, no contradecirlos. Los sistemas Nâstika, por el contrario, no reconocen la autoridad de los Veda. No obstante, deberíamos tener en cuenta que la división Âstika/Nâstika, como toda división ortodoxia/heterodoxia, es más de una naturaleza política que intelectual. En algunos de los *darśana* «ortodoxos» hay muy poco contenido védico.

Palabras como *aupaniṣadam darśanam*, (el *darśana* o visión de las Upaniṣad), *samyag-darśanam* (el *darśana* correcto), *tattva-darśana* (la visión [correcta] de las cosas), *âgama-darśana* (la exégesis de las Escrituras sagradas), son constantemente utilizadas en la literatura[187]. Es significativo que la moderna filosofía de la religión sea llamada, en la India, *dharma-darśana*.

184. De la raíz *drs-*: ver, visión, considerar, percibir intuitivamente, contemplar, comprender, investigar, etc.

185. *Śabdakalpadruma*, sub voce.

186. ... *etâni tattva-jñânârtham vedân vicâryya...kṛtâni. Śabdakalpadruma*, sub voce.

187. *Saddarśanasamuccaya* es el título de una obra de Haribhadra en el siglo VIII. La obra *Sarva-siddhânta-sara-saṁgraha* y *Sarva-darśana-kaumadî* de los siglos VIII-IX se atribuye a Śaṅkara. Râmânuja en el siglo XIII/XIV escribió también un *Sarva-darśana-siromaṇi*. Y a menudo se cita la obra de Vidyâranya Madhva en el siglo XIV, *Sarvadarśanasaṁgraha* (donde aparece la expresión *pâśupata-darśana*). Las expresiones *vaiśeṣika-darśana*, *mîmâṁsâka-darśana* son citadas también a menudo.

2. *Dṛṣṭi*

Esta palabra se relaciona con la anterior, y a menudo acentúa la exclusividad de un sistema. En muchos círculos intelectuales, ha adquirido un sentido peyorativo, semejante al que en otros lugares posee la palabra «dogmatismo». Se refiere a una escuela filosófica más o menos cerrada que, al menos en principio, pretende ofrecer una visión completa de la realidad. *Dṛṣṭivâda* se traduce a veces por «filosofía especulativa» [188]. La palabra —incluso teniendo en cuenta su etimología— podría traducirse por «teoría» [189]. La concepción fundamental de estas dos designaciones descansa sobre la idea de visión, y en última instancia de evidencia. Hay un tipo de conducta humana que, si es seguida de modo consistente, hace que la verdadera realidad (*satyasya satya*) resulte transparente. Las distintas escuelas son precisamente senderos por los cuales el hombre es conducido para alcanzar la visión correcta de la realidad, es decir, para realizarse.

e) Sistematización

La clasificación de todos los tipos de conocimiento no es un don exclusivamente helénico. Es un tema debatido también entre los autores índicos. Una de las clasificaciones más aceptadas es la de Vâtsyâyana, que divide todo el conocimiento en: *trayî* (los tres Veda), *ânvîkṣikî* (lógica y metafísica o filosofía), *daṇḍanîti* (gobierno), y *vârtta* (industrias) [190].

Entre las últimas se encuentra la economía, el comercio, la medicina, la agricultura y otras artes y ciencias prácticas. Manu añade una quinta ciencia: *âtmavidyâ*. Otra divisón popular era la de 14 ciencias: los cuatro Veda, los seis Vedânga [191], más el Mîmâṁsa, el Nyâya, los *Purâṇa* y lo̤s *Dharmaśâstrâ* [192].

Si añadimos los cuatro *upa-veda* tenemos 18 ciencias, aunque también se han manejado las cifras de 33 e incluso 64.

Lo que nos interesa aquí es dejar constancia del esfuerzo de sistematización y, de algún modo, de la idea de una integración de todos

188. Cf. T. R. V. Murti, 1955, p. 140.

189. El griego θεωρία se relaciona con θεωρός, espectador, y procede de ὁράω, ver. La raíz es Fop, en indo-europeo dheia- (*dhiâ-*, *dhî*) ver, mirar. Cf. Pokorny, 1959, p. 243. Cf. θαυμάζειν, admirarse, asombrarse.

190. Cf. Vâtsyâyana, NSBh I, 1, 1. Kauṭilya en su introducción al *Arthaśâstra* afirma también: *ânvîkṣikî trayî vârttâ daṇḍanîtis ceti vidyâḥ*.

191. Los seis Vedânga son: *sikṣa* (fonética), *kalpa* (ritual), *vyâkaraṇa* (gramática), *nirukta* (etimología), *chanda* (métrica), *jyotiṣa* (astrología).

192. Éstos son los catorce *vidyâsthânâni* mencionados por Jayanta al comienzo de su *Nyâtamañjarî*.

los conocimientos. Desde la época de las Upaniṣad hay una tensión en la enseñanza índica entre el conocimiento del conocedor, conociendo al cual todo es conocido, y la suma total del conocimiento; entre la sabiduría, podríamos decir, y las ciencias particulares. La ortodoxia defenderá que todas las ramas del conocimiento se hallan internamente relacionadas y que todas poseen, tanto individual como colectivamente, una única meta: *mokṣa* [193].

Mencionaremos sólo unos cuantos vocablos.

1. *Mokṣaśâstra*

La vida humana, en la medida en que es una manifestación espaciotemporal, se percibe como algo transitorio. Ese otro estado al que los hombres aspiran se conoce, entre otros nombres, como Brahman, *nirvâṇa*, o incluso, al menos provisionalmente, *svarga* (cielo). La cultura hindú debate con vehemencia la naturaleza de esta meta y los caminos que conducen a ella, a *mokṣa*, la liberación o salvación de toda atadura y de toda naturaleza transitoria. *Mokṣa* es, por encima de todo, la meta, pero también el umbral, que pertenece ya a la otra orilla [194].

El objetivo de esta vida es lograr *mokṣa*. Los *śâstra* son las disciplinas, libros de instrucción, o sistemas de vida que contienen el conocimiento de la tradición. Como consecuencia, la disciplina definitiva y la más central se llama Mokṣaśâstra; y precisamente porque el objetivo de la vida consiste en alcanzar *mokṣa*, Mokṣaśâstra es sistema de salvación. No es un fin en sí mismo, sino más bien un medio para la liberación. El nombre *śâstra* sugiere «regulación», «dirección» y, como resultado, «doctrina». No obstante, se trata más de un ejercicio sistemático que de una enseñanza conceptual [195]. El aspecto existencial o práctico se acentúa tanto como el intelectual o teórico. Es una disciplina de salvación, practicada según los dictados de la tradición. Es fácilmente comprensible que los *śâstra* posteriores subrayasen el aspecto escolástico e intelectual.

2. *Dharmaśâstra*

Esta palabra significa tanto la síntesis general de todos los Dharma con el conocimiento correspondiente de ello, como la serie de tratados acu-

193. Cf. Klostermaier, 1984.

194. *Mokṣ-*, desiderativo de la raíz *muc-*, significa el deseo de liberarse. *Mukti* (participio pasado *mukta*) es liberación, salvación. Cf. El griego ἀπο-μύσσειν y el latín *emungere* (sonarse).

195. El verbo *śâstri* significa disciplinar, gobernar, ordenar y, por ello, instruir, enseñar.

mulados a lo largo de los siglos que exponen los diferentes aspectos de la enseñanza hindú [196].

En la literatura aparecen términos compuestos como *Śâstram-ânvîkṣikam*, *Śâstra-vicâra* y otros similares [197]. También son denominaciones habituales: *Jñâna-śâstra*, *Tattva-śâstra*, *Padârtha-śâstra* y *Nyâya-śâstra*. En un sentido más popular se utiliza también la palabra *paṇḍitya* o erudición (de los *paṇḍita*).

3. *Hetuśâstra*

Hetuśâstra o instrucción acerca de las causas es otra denominación clásica [198]. La ciencia de las razones lógicas se halla también conectada, obviamente, con la filosofía. *Hetuvidyâ* es también un nombre habitual. *Hetu* significa causa [199]. Constituye el *probans* de una argumentación, la razón en cuya fuerza se basa una conclusión. Podríamos entender *Hetuśâstra* como «filosofía argumentativa». Desde el Nyâya hasta el Vedânta el discurso sobre *hetu* es muy prolífico.

4. *Tarka*

Este es otro vocablo que ya hemos mencionado. *Tarkaśâstra* es una noción habitual. Generalmente se traduce como «lógica». *Tarka* significa «suposición», «consideración», «contemplación espiritual», o «reflexión», y pone el acento sobre el método crítico y «lógico», basado en la inducción y la deducción. Realmente, *tarka* quiere decir «conjetura» [200]. El significado corriente es el de la investigación intelectual, escrutinio, en el sentido de razonamiento, argumento [201].

196. Cf. la monumental obra de Kane, 1969.

197. Cf. Halbfass, 1981, p. 342.

198. Manu II, 11.

199. El verbo es *hinoti* con el significado original de impulsar, promover, asistir, y también estimular. *Heti* ha llegado a significar cualquier arma, misil. Es interesante observar como, a partir de «impulso», llegó a significar motivo, causa.

200. La raíz *tark-* significa girar, dar la vuelta, contemplar desde todos los lados (Mayrhofer, 1956). A partir de ahí significa adivinar, sospechar, inferir, y por ello, también reflejar, especular. Sería interesante relacionar el significado raíz de *tarka (tarkayati*, adivina, sospecha; cf. el griego ἄτρακτος, huso, torno, eje; el latín *torqueo*, girar) con el *ars conjecturarum* de Nicolas de Cusa. Cf. *De coniecturis* I, 2: «Quoniam autem [...] praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam; non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri» («Como has visto [...] que la exactitud de la verdad es inalcanzable, de ahí se desprende que toda afirmación humana sobre la verdad es sólo una conjetura; porque la ampliación de la aprehensión de la verdad no es exhaustible»). Literalmente: «el incremento (*adauctio*) en la aprehensión de la verdad es inagotable (nunca alcanzamos el límite)».

201. En las escuelas médicas se dice: *tarko'pratyakṣa-jñânam: «Tarka* (es) el conocimiento (de las cosas) que no pueden ser percibidas». Cakrapâni en Dasgupta, 1969, p. 376.

5. *Nyâya*

Esta palabra posee también un sentido genérico y un sentido específico. Este último es el nombre de uno de los sistemas filosóficos clásicos. El significado genérico viene dado por la palabra misma y por su uso en la literatura general.

La palabra *ny-âya* (*nî-âya*) contiene, ante todo, la dirección interior y descendente del prefijo *ni-* [202]. Pero, en realidad, esto no es suficiente, ya que la palabra procede de una raíz verbal, *nî*, que parece ser el verdadero origen de la palabra [203]. En realidad, *nyâya* significa «aquello a lo cual una cosa retorna» (Monier Williams, 1974). En la antigüedad se identificaba con mîmâṁsâ [204] y posteriormente con ãnvîkṣikî [205].

En cualquier caso, tiene que ver con la búsqueda de lo arquetípico, de lo original y, por tanto, de la norma, el modelo. No es de extrañar que el «*linguistic turn*» de la moderna tradición anglo-americana haya sido comparado con la atención prestada a la gramática en el siglo IV a.C. en India [206]. Indudablemente tenemos aquí un potente equivalente homeomórfico de la filosofía.

6. *Vâda*

Éste es también un nombre genérico para «discurso», «habla» [207]. Implica una doctrina más o menos sistemática sobre algo. La palabra

202. Cf. Heimann, 1951, p. 7.

203. La etimología sánscrita de la época clásica no es muy distinta de la latina de san Isidoro de Sevilla. Desde el SB, Pâṇini, el Nighaṇṭu y el Nirukta hasta Monier-Williams, Apte, Nath & Mayrhofer pasando por el *Bṛhad-devatâ*, hay para todos los gustos. Lo interesante es el criterio seguido. Cualquier combinación posible se considera plausible, y por tanto útil y no rechazable. Las mismas sílabas parecen tener vida. Cf. el ya citado inicio del *Vakyâpadîya* I, 1 en Bhartṛhari, 1965. Pontillo, 1993, investiga las etimologías puránicas y descubre el mismo espíritu que los estudios occidentales anteriores a la filología. Hay otra relación con la palabra. Termina el artículo diciendo que lo que se pretende es «captar el sentido correcto de las palabras a fin de entender los textos sagrados sin preocupaciones por encontrar las hipotéticas raíces indo-europeas», p. 27. Aprovecho la oportunidad para anunciar un diccionario catalán-sánscrito a cargo de Óscar Pujol (al que seguirá otro castellano-sanscrito) que dará, por primera vez que yo sepa en lenguas occidentales, la doble etimología «científica» y puránica de las palabras.

204. Apastamba (antes del siglo III a. C.) utilizaba la palabra Nyâya en el sentido de Mîmâṁsâ. Dasgupta, 1969, I, p. 276.

205. Hemos citado ya a Vâtsyâyana y a Kauṭilya. El primero define *nyâya* como *pramânair-artha-parîkṣanam* («investigar un objeto mediante pruebas lógicas» -traducción de Dasgupta aduciendo que el *Nyâya-vârttika-tâtparyâ-ṭikâ*, I, 1, 1 de Vãcaspati Miśra dice lo mismo). Hacker traduce: «das Nachprüfen eines Gegenstandes mit Erkenntnismitteln» («la comprobación de un objeto con instrumentos de conocimiento»).

206. Cf. Potter, 1977, II, p. 2.

207. De la raíz *vad-*. El verbo *vadati* significa hablar, decir, cantar, elevar la voz, y posee numerosos paralelos en griego. Cf. Mayrhofer, 1956.

vâda tiene una tradición extremadamente rica. Vâtsyâyana habla de tres clases de *kathâ* (controversias): *vâda*, *jalpa*, y *vitaṇḍâ*, esto es, discusión, disputa y litigio[208]. Sigue, desde luego, los *Nyâya Sûtra* que enumeran éstos como tres de sus dieciséis categorías[209]. Caraka añade *tarka* como lucha interna para hallar la verdad en el interior de uno mismo antes de entrar en cualquier debate[210]. En todo caso, *vâda* se refiere a un debate con el noble propósito de descubrir la verdad, y no para derrotar a un oponente o encontrar fallos en otros. *Vâda-kathâ* sería el debate filosófico que se presenta en un foro abierto[211].

El uso normal en jerga filosófica correspondería de manera aproximada al sufijo *–logía* en las lenguas occidentales; *âtma-vâda*, *vivarta-vâda*, u otras son expresiones comunes. En realidad, la palabra *vâda* significa discurso, habla, pronunciación.

La palabra *brahma-vâdya* se relaciona con *brahman-vâda* o discurso acerca de Brahman. *Brahma-vâdya* significa más bien discusión sobre Brahman o sobre temas brahmánicos, es decir rivalidad o competencia en el conocimiento sagrado[212]. De hecho, *brahmodya* parece ser la expresión más antigua (alrededor del siglo IX a. C.) para referirse a las discusiones especulativas que podemos llamar filosóficas[213]. *Brahmopadeśa* (*brahma-upadeśa*) sería la instrucción en el conocimiento sagrado.

7. *Siddhânta*

Siddhânta, *samaya* y otras palabras han sido utilizadas también para indicar: doctrina establecida, consumación, perfección o arreglo, y colección, respectivamente.

Resumiendo: la filosofía tiene que ver con el conocimiento. Es sabiduría. Pero esta ciencia (utilizamos ahora estos tres vocablos como equivalentes) es una actividad humana de salvación. Estamos resumiendo con categorías occidentales esta característica principal de la actividad «filosófica» de la India sánscrita. El conocimiento implica teo-

208. NSBh I, 2, 1.
209. NS I, 1, 1.
210. Cf. Dasgupta, 1969, II, p. 377.
211. Cf. Y. Bagchi, 1969. NS I, 2, 1 define cómo debe ser el *vâda-kathâ*.
212. Cf. SB XIII, 2, 6, 9 y ss., así como TB III, 9, 5, 1 ss., donde *brahmodya (brahma-udaya)* se refiere a discusiones aparentemente «no especulativas», sino por el esplendor de Brahman. Cf. SB XIII, 5, 2, 22: *sarvâptir vâ eṣâ vâcaḥ yad brahmodyan* («*Brahmodya* obtiene todo discurso y obtiene todo»).
213. Cf. T. R. V. Murti, 1985, p. 3.

ría y praxis en una relación no-dualista. Ni la praxis sigue las intuiciones teóricas, ni la teoría es fruto de la praxis. La dicotomía es falsa. Se coimplican. El conocimiento es identificación con lo conocido. Alcanzar lo conocido es tanto teoría como praxis. Y las condiciones para alcanzarlo son tanto teóricas como prácticas. Se conoce verdaderamente cuando se está en camino hacia el conocimiento. Y se está en el camino si se conoce. La filosofía, en este sendero, es conocimiento liberador, no sólo porque el conocimiento auténtico es liberador, sino también porque toda auténtica liberación es conocimiento. Aunque muchos sistemas índicos se asemejan a lo que en Occidente se llama gnosticismo, no debería identificarse esta actitud, que tratamos de resumir, con la *gnôsis* de origen neoplatónico. Abhinavagupta, para citar sólo un nombre, no es un gnóstico y, sin embargo, estaría de acuerdo con las líneas precedentes.

Decimos, pues, tres cosas simultáneamente, cada una de ellas entrelazada con las otras dos. Primero, que el conocimiento (*jñâna*) se busca en virtud de ser camino de salvación (*mokṣa*). Segundo, que la salvación es inseparable del conocimiento (hasta identificarse con ella, según algunos sistemas). Tercero, que la actividad filosófica es la conciencia reflexiva (crítica) misma de nuestro sendero existencial, el aspecto intelectual del peregrinar humano. Y si se entendiera por religión el esfuerzo encaminado a la meta de la vida, la filosofía sería la conciencia de este viaje, el aspecto intelectual de la religión misma. No se trata de un círculo vicioso. Es el círculo vital —de la realidad.

3. ŚATAPATHAVEDA

3.1. *La sabiduría de los cien senderos*

No es justo criticar otras culturas sin un conocimiento adecuado de los elementos y del espíritu de cada tradición. No podemos conocer correctamente ninguna tradición sin conocerla primero desde dentro. Esto exige una total inmersión en esa tradición. Hemos intentado mostrar la complejidad del mundo cultural índico exponiendo algunas palabras clave relacionadas con nuestro problema. Ahora bien, a continuación necesitamos criticar esta tradición también desde fuera, y acto seguido a la luz de comprensión intercultural obtenida. Y sólo entonces puede tener lugar, en un tercer momento, una fecundación mutua y no una mera yuxtaposición ecléctica. Tan sólo hemos rozado la superficie, pero aun así hemos reunido suficientes materiales para seguir adelante con cautela y esperanza. La mutua comprensión entre

las culturas del mundo puede que sea hoy en día un factor necesario para la supervivencia humana.

Si hay algún resultado tras el anterior *excursus*, podría venir expresado en el título sánscrito de esta sección. Este título, tal como me he tomado la libertad de forjar, lleva en sí la complejidad del mundo índico. *Śata-patha-prajñâ*: «Cien-senderos-de-sabiduría», cien perspectivas del sendero, cien modos de alcanzar la visión, cien visiones de la única senda, el céntuplo conocimiento, o la sabiduría de los cien senderos. La multivalencia de la palabra es intencionada —así como el número cien expresa simplemente una multiplicidad indefinida.

Preferimos *prajñâ* a *jñâna*, para acentuar el carácter dinámico e intencional de nuestro símbolo, aunque podríamos haber utilizado también *vijñâna*, siempre que se interprete como un *jñâna* crítico y reflexivo. A veces *jñâna* representa una especie de conciencia viviente y discriminativa, como el *Bhâgavata* sugiere. Hemos dejado claro que no es posible traducir unívocamente.

Si subrayamos el significado del prefijo, podemos decir que *pra-jñâ* casi corresponde a *filo-sofía*. *Prajñâ* puede significar, y de hecho así es explícito en textos hinduístas y buddhistas, un esfuerzo hacia el conocimiento intuitivo o salvífico, tanto teórico como práctico. *Prajñâtiḥ* es conocer el camino correcto. *Prajñâpâramitâ* es la virtud suprema en el buddhismo Mahâyâna. Un *sthitâ-prajñâ* es un *jîvan-mukta*, una persona firmemente enraizada en el conocimiento, un alma liberada, dice el Vedânta.

Por ello adoptamos esta palabra como quizás el equivalente homeomórfico más útil. Pero nuestro título sugiere algo más. ¡Hay cientos de sabidurías y cientos de caminos!

El camino es camino en función de su meta. En este sentido el camino pertenece ya a la meta. El camino no es el caminar. Se camina por el camino, pero el camino es camino porque es camino-hacia aquello que lo hace camino, esto es, su meta. Si el camino no condujera a ninguna parte, ésta sería su *meta*, aquello que lo *mide*. No decimos pues que haya cien caminos hacia una misma meta ni tampoco que no pueda haber metas engañosas.

Hay tantos caminos hacia la libertad, la liberación, la sabiduría, *mukti*, *nirvâṇa*, *jñâna*, *ânanda*... como nosotros, los hombres, seamos capaces de descubrir o de recorrer. Los senderos son innumerables porque la verdad puede manifestarse de infinitos modos. Los caminos del hombre son también indefinidos y las visiones son tantas como los videntes. La visión es céntuple, las perspectivas innumerables, los Veda poseen cien ramas, las ramificaciones de la sabiduría se extienden por todas partes. La *filosofía* es *śatapathaprajñâ*. En otro contexto casi

nos hubiéramos atrevido a decir *śatapathadeva* (¿debo confesar que *devaḥ* fue un 'desliz' de mi pluma?). Todo camino verdaderamente humano hacia el conocimiento es también un camino de y hacia la Divinidad. Esto no niega que no pueda haber falsos caminos. La verdad yace oculta en todas partes, nadie tiene el monopolio sobre ella —lo mismo puede decirse de la sabiduría— y es de naturaleza pluralista. La sabiduría se halla oculta y el proceso de des-cubrimiento, re-velación, ex-tracción... puede fracasar.

Pero también puede haber quienes encuentren la meta en aquello que para nosotros sería parte del camino. La verdad, acabamos de decir, se encuentra como agazapada en todas las sendas y puede sorprendernos en cualquier momento, como los antiguos salteadores de caminos. La vieja canción «media vita in morte sumus» podría también tener una interpretación más optimista. La meta puede estar acechando en la mitad de un camino sólo imaginado. A este nivel no hay «ingenieros de caminos», sino sólo caminantes —a lo Antonio Machado.

3.2. *El problema meta-semántico*

Si hay o no hay filosofía en la India clásica depende, en primer lugar, de lo que postulemos que la filosofía sea. Pero la respuesta no es satisfactoria a menos que expliquemos el fundamento de tal postulado.

El problema es, en primer lugar, semántico. Si definimos la filosofía como una investigación llevada a cabo exclusivamente con la razón razonante, acerca de la naturaleza de aquello que precisamente aparece a nuestra misma razón, tendremos que concluir que muy pocos candidatos se hallan cualificados para portar tal nombre.

Pero el problema no es exclusivamente semántico. La palabra tiene un sentido no sólo por el hecho de mostrar algunos contenidos intelectuales. Posee un significado también porque responde a una exigencia. Esta intencionalidad es, en realidad, más amplia y más profunda que sus contenidos actuales y fácticos. Incluso si se entiende la filosofía como un quehacer estrictamente racionalista, no es a causa de un postulado arbitrario, sino porque aquellos que mantienen esa posición presuponen o creen que sólo la razón es la guía última y el modo menos sospechoso de vivir una vida plenamente humana o de descifrar el enigma del universo, hasta donde esto nos sea posible. Esta postura no excluye, obviamente, discrepancias respecto a la naturaleza de la 'razón' en la vida.

Con otras palabras, la filosofía es esa actividad humana que busca el sentido global de la realidad, incluyendo a nosotros mismos: el su-

jeto, a través de todos los medios que creamos tener a nuestra disposición. Así pues, esta palabra es susceptible de abarcar muchas nociones, según los medios que creamos tener a nuestra disposición y el modo como entendamos su naturaleza. Debería resultar claro que el verbo creer que hemos intercalado representa el factor de *mythos* en el quehacer de la actividad filosófica. 'Αναγκή στῆναι! Hay que pararse —en alguna parte. Y ahí está el mito.

Adoptamos un camino medio entre un concepto exclusivo de filosofía, válido sólo para una cultura, y una noción meramente atomista de constructos humanos incomunicables. Defendemos la postura pluralista de una noción *provisional pero válida* de lo que podría llamarse todavía filosofía en nuestros tiempos y lugares.

Al decir «provisional pero válida», quisiéramos seguir el camino medio aludido. Hay, ciertamente, una especie de *philosophia perennis*, un tipo de sabiduría tradicional encarnada de múltiples modos en la raza humana. Hay una filosofía válida. Detectamos una pretensión de algún modo común en este quehacer humano. Somos capaces de descubrir equivalentes homeomórficos. Pero todo es provisional —y por tanto relativo a la condición humana concreta y real. Todos pensamos, filosofamos, o incluso vivimos, dentro de un *mythos*. El quehacer filosófico en su totalidad participa de la contingencia de todo lo que toca lo *humanum*. Aunque la sabiduría descendiera de una fuente superior, necesitaría desplegarse en el tiempo y el espacio, e impregnarse de humanidad, si tiene que llegar, de algún modo, a los hombres. Todos nuestros logros humanos son provisionales —¡no vemos (¿todavía?) cara a cara!

Dicho de otro modo, las respuestas a lo que sea, deba o pueda ser la filosofía son múltiples, pero la cuestión misma depende de una serie de premisas que percibimos ahora de un modo particular sin ninguna garantía de que el mismo planteamiento del problema no pueda variar. Sólo en este contexto contingente podemos operar.

El nuestro está lejos de ser un problema semántico. Afecta al meollo de la crisis contemporánea. La postmodernidad, el post-estructuralismo, el deconstruccionismo, el fin de la metafísica, «la nouvelle droite», los fundamentalismos y otros muchos fenómenos actuales —incluso visibles en el arte y los estilos de vida— coinciden en la ya vieja idea del «fin de la época moderna». Diríase que la era tecnocrática está llegando a su fin, también en un sentido espiritual e intelectual. La filosofía tradicional ha sido destronada y la teología hace tiempo que abdicó. La humanidad no necesita un sucesor en el trono. Este es el peligro de los «revivalismos» y totalitarismos de todo tipo. Pero el hombre no puede vivir en un *vacuum*. Me atrevo a afirmar que

las intuiciones de la sabiduría índica son aquí de importancia crucial para el futuro de la vida humana. Las culturas humanas se necesitan mutuamente. Nuestro problema no es tan sólo una cuestión «indológica», ni una cuestión puramente terminológica. Es una cuestión que atañe a toda la humanidad.

Las monarquías, desde las religiosas (monoteísmos), políticas (imperialismo) y culturales (colonialismo) no parecen ser la solución. Pero las repúblicas de todas clases, después de jugar al juego democrático, no lo han hecho mejor y parecen necesitar de nuevo conglutinarse en monopolios oligárquicos que representan la tiranía de los más fuertes. La visión trinitaria, no-dualista o cosmoteándrica sería una aventura aún a recorrer. La filosofía como sabiduría se nos aparece de nuevo. Pero esto es ahora algo tangencial a nuestro tema.

3.3. *La cuestión filosófica*

Nuestro problema puede resumirse en una simple interrogación: «¿Podemos hablar de filosofía en la India clásica? No podemos esquivar la respuesta. Si por filosofía entendemos la interpretación académica occidental prevalente, la India clásica conoció algo por el estilo, pero no le prestó mucha atención. No se veía como muy importante. La vida corría por otros márgenes. Esa filosofía era marginal, como hoy lo es en Occidente, aunque por otros motivos. Si, por otra parte, por filosofía entendemos lo que se consideraba como tal en períodos anteriores de la misma historia occidental, tendremos que reconocer paralelismos intrigantes. Pero hay más. Si por filosofía entendemos esa empresa humana fundamental que busca dar un sentido a la realidad por todos los medios disponibles, encontramos un enriquecimiento positivo de la filosofía con la contribución índica.

Elaborémoslo un poco. Que en la India haya y haya habido lógica, especulación metafísica, reflexiones éticas y demás, debería estar claro. Que muchas de las actividades filosóficas del espíritu occidental hayan sido cultivadas también por la mente índica está fuera de toda duda. Pero ésta, a mi entender, no es la cuestión; no es ni siquiera la cuestión filosófica occidental. Todos hablamos, todos pensamos, muchos de nosotros escribimos, y algunos incluso van en bicicleta. La cuestión sobre la filosofía no es ni la cuestión abstracta de si todos vamos en bicicleta o sabemos ir, ni de si todos hablamos, pensamos, o muchos escribimos. La cuestión primordial acerca de la filosofía concierne a la naturaleza misma del quehacer filosófico en tanto que conciencia (representación, realización, actualización...) del acto (o de los actos) último(s), a través de los cuales el hombre alcanza el sentido de la vida

al que aspira. La filosofía tiene una pretensión de ultimidad que, ciertamente, no es objetivable. la cuestión filosófica no es si montamos en bicicleta, hablamos o pensamos, sino por qué, a fin de cuentas, vamos en bicicleta, cómo es que hablamos, y qué es exactamente eso que llamamos pensar, y eso que denominamos vida. Esta es la problemática filosófica.

El problema no es si la filosofía existe también en otra parte. El problema se halla más cerca de la sibilina invitación délfica, γνῶθι σεαυτόν, de la preocupación existencial agustiniana: *quaestio mihi factus sum*, y de la radical interrogación védica: *¿yadi vedam asmi?* Esta problemática fundamental tiene tres aspectos. Primero se pregunta sobre la naturaleza y función de la realidad: ¿qué es?, ¿qué es el Ser, el *âtman*, el *autos*, el sí mismo? Se pregunta, en segundo lugar, generalmente sobre el mismo sujeto: *ko'ham*, ¿quién soy yo?, ¿quién es el sujeto preguntante? Y, en tercer lugar, se pregunta si el preguntar mismo es el modo adecuado de resolver, o quizás disolver, el aguijón mismo de la pregunta.

Dicho de otro modo, la apertura es triple. Por una parte, la actividad filosófica implica la disposición para criticar práctica y teóricamente la naturaleza de lo dado y nuestras opiniones acerca de la realidad. En segundo lugar, toda la problemática sobre la realidad y los modos de conocerla revierte sobre el mismo sujeto, que se pregunta por sí mismo. «¿Cómo conocer al conocedor?», preguntan las Upaniṣad. «¿Cómo ver al vidente?», repite san Agustín. En tercer lugar se supone, además, el estar dispuesto a escuchar si la pregunta misma es la más pertinente e incluso si no es en absoluto pertinente. Hay una dimensión de pasividad, de obediencia —de feminidad, me gustaría decir— en la actitud filosófica. El conocer e incluso el actuar implican al mismo tiempo ser conocido y recibir un impulso, un *svadhâ* dirían los Vedas, un *nisus* los medievales cristianos.

Dicho de otra manera: por una parte, la filosofía necesita apertura hacia la transcendencia, tanto al nivel horizontal de las voces interculturales procedentes de otras orillas humanas, como al nivel vertical de una nube numinosa. Por otra parte, necesita la proximidad de la inmanencia, la intimidad de la introspección, la crítica y la reflexión. La filosofía es, de modo constitutivo, tanto esotérica como exotérica, privada y pública, teórica y práctica, abierta y cerrada, meta-humana y humana.

Esta actitud no excluye respuestas negativas a todas esas indagaciones, interpretadas como proyecciones ilusorias de deseos insatisfechos o remanentes de épocas arcaicas. Solamente establece el escenario.

Somos muy conscientes de que algunas escuelas de filosofía preferirían ser menos ambiciosas y que se quedarían satisfechas con un análisis crítico de nuestras facultades de conocimiento o nuestro lenguaje. Ahora bien, incluso en este caso, esas escuelas o bien dejan la otra tarea a otro esfuerzo humano al que ellas no llamarán filosofía, aunque otras sí —y entonces lo único que hacemos es desplazar la cuestión— o bien, implícita o explícitamente, reconocen que el aspecto significativo de la vida es aquél que se satisface resolviendo esos enigmas analíticos o lingüísticos, en la medida de lo posible. Puede también suceder que se nos diga que tales interrogantes últimos son pseudo-problemas. Pero en estos casos se ha tomado ya una postura metafísica. Quede claro que aquí no nos preocupa directamente el defender una idea particular de filosofía. Nos interesa delimitar el campo de la palabra y hallar si es posible, tolerable, o incluso deseable, ampliar el alcance de esta palabra para cubrir, o al menos dejar espacio, para otros posibles equivalentes homeomórficos.

Ya hemos insinuado el inevitable carácter político de nuestro problema. Nuestras preguntas se hallan insertas en la situación política del mundo y están en función de ella. Incluso nuestras respuestas están, querámoslo o no, coloreadas por nuestra percepción de la situación humana presente. Aun suponiendo que la filosofía y/o la religión occidental pudieran ofrecer una solución a la situación humana actual, no tenemos derecho a descartar *a priori* las experiencias, investigaciones y expectativas de otras partes y otros períodos del mundo. Los mejores logros de un *phylum* humano no invalidan las contribuciones de otros *phyla*, al menos hasta que no se demuestre que no lo son. El evolucionismo incualificado puede conducir a genocidios culturales.

La opción política concreta, hoy en día, es la siguiente: o bien seguimos un cierto esquema evolutivo lineal y aceptamos la visión del mundo occidental-moderna, y con ella la subyacente concepción de filosofía, o bien podemos cuestionar la cosmovisión dominante y reconocer el derecho de toda tradición a seguir su propio dinamismo interno. Ahora bien, podemos también, siguiendo un sendero intermedio, extender al máximo el símbolo filosofía para establecer una relación con los equivalentes homeomórficos de otras tradiciones.

La primera opción, a pesar de todos los laudables esfuerzos de ONUs, UNESCOs y semejantes organizaciones, sigue siendo la predominante. Es la forma de pensar evolutivo-lineal que aún se enseña en prácticamente todas las escuelas primarias: del *pithecanthropus erectus* al *homo sapiens* hay una evolución que se aplica igualmente a todas las culturas «en vías de desarrollo», es decir que se encaminan al

punto omega hacia el que marcha la humanidad capitaneada por el «imparable» progreso tecnológico.

La segunda opción estaría caracterizada por los *apartheids* culturales, como eligió la China de hace unos decenios y el Bhutan contemporáneo, o algunos de los grupos llamados indígenas en diversas partes del mundo.

La tercera opción es la que intenta el diálogo intercultural. Nuestro estudio sobre la noción de filosofía quisiera ofrecer un ejemplo de esta tercera y difícil opción. Y acaso concomitante a los esfuerzos prácticos existentes nuestras consideraciones teóricas pueden contribuir a este camino de paz, entendimiento y respeto entre las culturas. Esto requiere un cambio radical de mentalidad. Es la *metanoia* que aflora en tantos de mis escritos.

Resumamos ahora los tres rasgos principales de la tradición índica que hemos subsumido, en cierto modo, bajo el símbolo de *prajñâ*:

a) Un elemento *kármico* que contiene un movimiento hacia la realización de la meta de la vida, la praxis de la salvación, el caminar por el sendero de la liberación, la sabiduría, la unión, la felicidad, el conocimiento. Esta acción no se limita al individuo, a la casta o a la humanidad; se extiende también a todo el planeta y al cosmos. No hay filosofía sin ecosofía.

b) Un elemento *bháktico* de consagración, servicio, deseo, amor a lograr esa meta, sea realmente alcanzable o se halle más allá de todos los medios, sea la plenitud o la vacuidad, la perfección de la existencia o el camino de salida de la existencia. Este amor no recae sólo sobre uno mismo o sobre los allegados por raza o cultura; se extiende también a todo lo existente como parte del dinamismo del que somos portadores. No hay filosofía sin amor.

c) Un elemento *jñánico* consistente en un compartir, saborear, degustar, experimentar, conocer la realidad, sea perfectamente o a través de aproximaciones, en apariencia o realmente. Esta contemplación no parte de una subjetividad que aprehende objetivando sino que es anterior a la dicotomía sujeto-objeto por participar en la misma naturaleza espiritual de la realidad. No hay filosofía sin una consciente armonía humana con la realidad.

Algunos pueden objetar que hemos ido demasiado lejos al incluir los dos primeros grupos en nuestra lista filosófica, o que hemos idealizado la función de la filosofía.

A la objeción sobre la inclusividad deberíamos recordar en primer lugar que la concepción platónica que se ha impuesto en Occidente fue en su tiempo considerada una innovación. Deberíamos recordar las

doctrinas de Isócrates en contra de los que descuidan todo lo que es importante para la vida, se olvidan de la praxis y se recluyen en mera conceptolatría.

Pero en segundo y principal lugar, haber marginado los dos primeros grupos de nuestra lista significaría decidir *a priori* que la filosofía es un enfoque de la realidad meramente teórico, que descarta la posibilidad de otras aproximaciones más existenciales, concretas e incluso corporales, sentimentales o prácticas al misterio de la realidad. De hecho, creemos que los tres rasgos comparten la preocupación última de conducirnos hacia, ponernos en contacto con, abrirnos a, permitirnos entrar en comunión con, conocer, orientarnos, tocar, alcanzar, amar...; o lo que en cada caso se considere que constituye la intencionalidad principal de esa actividad que responde homeomórficamente a la noción de filosofía. Actuamos con nuestras mentes tanto como amamos con nuestras acciones y conocemos con nuestros cuerpos.

A la objeción de que estamos idealizando la filosofía respondemos simplemente que en alguna parte hay que localizar el anhelo de infinito, la pretensión de felicidad y la aspiración a la perfección del ser humano; añadiendo enseguida que no decimos en ninguna parte que el proceso sea automático ni que la utopía sea *topos* de esta tierra —aunque sí creemos que es un topos real y humano.

Nuestra vía media nos conduce aún más lejos. Al mismo tiempo que reconocemos y respetamos los valores de todas las tradiciones, no deberíamos congelarlas, ni en sus procesos impredecibles, ni en sus puntos de partida, por no hablar de sus resultados y sus posibles mutaciones radicales. Diciendo esto no excluimos, antes bien incluimos la crítica tanto intra-cultural como extracultural. Hay posibles aberraciones culturales en todas partes. Esto hace más necesaria aun la interculturalidad.

Hemos mencionado ya la fecundación mutua entre tradiciones. Incluso un estudio superficial de la civilización índica muestra su apasionada búsqueda de una sabiduría última que, al mismo tiempo, no mutile la justa existencia de otros aspectos de la vida. Encontramos un esfuerzo similar en la aventura occidental. El fin último de la vida no debería ahogar la vida ni su fecunda exuberancia. Sin embargo, en ambas tradiciones hallamos la doble tentación de descuidar, por una parte, los derechos de las esferas más inmediatas de la experiencia y, por otra parte, la reacción opuesta de marginar lo metafísico para dedicarse a lo físico. En conjunto, la primera tentación ha sido más poderosa en la tradición índica y la segunda en la occidental, especialmente en la época moderna. Una filosofía para nuestro tiempo no

puede ser ni una *fuga mundi*, un intimismo espiritualista, un enajenamiento de la condición humana, ni una *adoratio mundi*, una obsesión temporalista, un sofocamiento en la misma condición humana. En otros escritos me he referido a la intuición cosmoteándrica.

El reto actual para ambas tradiciones consiste en dejar espacio para lo concreto sin descuidar lo último, en descubrir la *ontonomía* de las ontologías regionales sin olvidar la unidad de la realidad, e incluso del conocimiento. Ciencia y filosofía, física y metafísica son palabras occidentales. *Jñâna* y *vijñâna*, haciéndonos eco de la *Gîtâ*, podrían ser dos símbolos sánscritos. Podríamos hablar también de la unidad de los cuatro *puruṣârtha*.

El problema sigue siendo aquello que pueda unir el *vyavahârika* y el *pâramârtika*. Aquí es donde nombres como lo Sagrado, la Transcendencia, el Origen, la Divinidad parecen símbolos pertinentes. Quizás un servicio de la sabiduría índica a la filosofía occidental sería el ayudarle a sanar la escisión entre lo que se llama filosofía y lo que se llama teología, sin por ello caer en trampas pre-críticas sobre las cuales la historia nos ha enseñado tan dolorosamente. Un servicio de la sabiduría occidental a la filosofía índica pudiera consistir, por otra parte, en ayudarle a curar la división entre los asuntos de este mundo, el *vyavahârika*, y los de la otra orilla, el *pâramârthika*, sin caer en la desacralización del mundo que amenaza destruir la dignidad humana y la existencia terrestre. En ambos casos los recursos han de hallarse en el interior de las respectivas tradiciones, abriéndose a una fertilización intercultural. Poner algunos hitos en este camino aún no trazado ha sido un empeño central del autor en su vida y en muchas de sus publicaciones.

La palabra filosofía puede representar o bien las aproximaciones al último misterio de la realidad, tal como fueron considerados por el espíritu helénico, con todas las modificaciones y reformas subsiguientes, hasta incluir las empresas similares de otras culturas; o bien puede tomarse como un símbolo capaz de vehicular otras aproximaciones radicalmente diferentes de aquellas a las que acabamos de aludir. Esto no significa abrir una caja de Pandora; y ésta es nuestra última consideración.

La apertura del símbolo no es una amorfa caja abierta en la que todo cabe. La apertura se limita a aquello que en un momento dado del espacio y el tiempo se considera que tiene sentido, aquello que es visto como significativo, aunque sea problemático. Dicho de otro modo, todos vivimos en un mito particular que sitúa nuestras creencias y nuestras visiones. Alcanzamos existencialmente el nivel mítico cuando ya no cuestionamos más allá de aquel nivel. Este es el horizonte mítico.

El mito emergente de nuestro tiempo tiende a hacernos creer que ninguna cultura, tradición o religión particular, ni siquiera el conjunto de todas ellas, es capaz de hacer justicia a la situación de nuestro mundo tal como se nos presenta a los ojos humanos. De ahí:

—Que debamos abrirnos, en primer lugar, a la *inmanencia* escondida en nuestras propias tradiciones hasta sus raíces más profundas.

—Que debamos abrirnos, en segundo lugar, a la *transcendencia* horizontal de las otras culturas; esto es, que sepamos escuchar la experiencia humana a través de las edades, sin menospreciar ninguna a causa de prejuicios evolucionistas acríticos. Esto significa mantener un diálogo dialógico abierto con todo lo que pueda aparecer en nuestro horizonte.

—Que debamos abrirnos verticalmente, en tercer lugar, al *misterio de la realidad*; misterio que no se agota ni en nosotros ni en los otros, ni en la inmanencia ni en la transcendencia, y que nos mantiene despiertos, críticamente receptivos y en el fondo realmente humanos — pues ni personal ni colectivamente somos los dueños del destino del universo.

Dicho de otro modo, necesitamos algunos símbolos que representen el esfuerzo humano o sobrehumano por dar sentido a la realidad. Necesitamos algún mito que nos hable de nuestra perspectiva limitada y que, al mismo tiempo, responda a nuestra exigencia, igualmente innegable, de ultimidad. Necesitamos símbolos, símbolos humanos, abiertos pero concretos. Tenemos que ser conscientes de sus limitaciones, pero, al mismo tiempo, igualmente conscientes de que no podemos renunciar a la verdad. sugiero que la filosofía podría ser uno de esos símbolos.

Este libro ha empezado diciendo que estas páginas se apoyan en un arco de medio siglo. Parecía mucho. Terminamos confesando que cinco decenios son insignificantes ante el arco de cinco milenios que hemos presentado y que sería una pretensión ridícula insinuar que hemos transitado ya por él.

Pero hay un arco aún mayor, puesto que abarca no sólo todas las culturas sino el cielo y la tierra. Por eso terminábamos la segunda parte aludiendo al poder simbólico de lo sagrado. Es el llamado arco iris en castellano e *indradhanus* en sánscrito. Iris es una Diosa e Indra es un Dios.

La Diosa se viste de muchos colores, nadie le ofrece un culto especial; es nieta del océano y madre de Eros. Surge del piélago del abismo de la Divinidad y engendra el amor humano. Es la mensajera

de los Dioses y está al servicio de Hera. Une el cielo con la tierra y es símbolo de paz.

Indra ofrece el complemento masculino. Este arco que une el cielo con la tierra tiene otros muchos nombres todos conectados con él, con su arco y su poder: *indracâpa*, *indrakârmuka*, *indrayudha*. Indra es el Dios de la atmósfera, del trueno, del relámpago, de la lluvia. Sólo después puede surgir el arco iris.

Quizá hayamos ya tenido suficientes truenos y relámpagos en la historia humana y en nuestro caso concreto también.

Indra e Iris no se conocieron mientras circulaban por el gran arco entre cielo y tierra. Acaso no los habíamos presentado, pues ésta es una función humana. Contribuir a ello ha sido y es mi esperanza, de la que quisiera hacer partícipe al lector.

BIBLIOGRAFÍA

Aja, P. V. (1953), *El cristianismo en la crisis de Occidente y otros temas*, Sociedad Cubana de Filosofía, La Habana.

Alper, H. P. (ed.) (1991), *Understanding Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi (or. Suny, 1989).

André, H. (1955), *Wunderbare Wirklichkeit (Majestät des Seins)*, Müller, Salzburg.

Anirvan (1958), «Vedic Exegesis», en *The Cultural Heritage of India*, I, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 314-317.

— (1983), *Buddhiyoga of Gîtâ and other Essays*, Biblia Impex, New Delhi.

Apte, V. S. (1987), *The Student's English-Sanskrit Dictionary*, Motilal Banarsidass), Delhi (or. Poona, 1884).

Badrinath, C. (1993), *Dharma, India and the World Order*, St. Andrew Press, Edimburgh & Pahl-Rugenstein, Bonn.

Bagchi, P. C. (1969), «Evolution of the Tantras», en *The Cultural Heritage of India*, IV, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 211-226.

— (1969), «The Art of Philosophical Disputation» en *The Cultural Heritage of India*, III, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 562-580.

Bahm, A. J. (1979), *The Philosopher Model*, Greenwood Press, Westport.

Balthasar, H. U. von (1961), *Sponsa Verbi*, Johannes, Einsiedeln.

Batchelor, S. (ed.) (1979), *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Library of Tibetan Works and Archives. Dharamsala (traducción inglesa y reimpresión de 1985).

Bäumer, B. (1988/1992) (ed.), *Kalâtattvakośa: A Lexicon of fundamental Concepts of the Indian Art*: I, *Eight selected terms* (brahman, purusa, âtman, sarîra); II, *Concepts of space and time*, INGCA, New Dheli & Motilal Banarsidass, Dheli.

Benz, E. (1951), *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Steiner, Wiesbaden.

Benvéniste, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Minuit, Paris.
Berchert, H. & Simson, G. V. (eds.) (1979), *Einführung in die Indologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Bhartṛhari (1965), en Abhyankar & Limaye, V. P. (eds.), *Vâkyapadîya of Bhartṛhari*, University of Poona Sanscrit and Prakrit Series, Poona.
Bhattacharyya, Haridas (ed.) (1969), «The Philosophies» en *The Cultural Heritage of India*, III, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, ([1]1956; or. 1953).
— (1955), «The Business of Philosophy» en *Proceedings of the XXX Session of the Indian Philosophical Congress*, Nagpur, pp. 175-187.
— (1956), *Studies in Philosophy*, 2 vols., Progressive Publishers, Calcutta.
Bhattacharyya, K. & Mazumdar, A. K. (eds.) (1965/1966), *Indian Philosophical Congress*, Santiniketan, West Bengal.
Biardeau, M. (1964), *Théorie de la connaisance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, Paris.
Biardeau, M. & Malamoud, C. (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris.
Bolle, K. (1979), *The Bhagavadgîtâ*, University of California Press, Berkeley.
Burr, R. (1980), *Handbook of World Philosophy: Contemporary Developments since 1945*, Greenwood Press, Westport.
Cabezón, J. I. (1994), *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, SUNY, Albany.
Caird, E. (1901/1902/1904), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vols., Gifford Lectures & MacLeshose, Glasgow.
Chakravarti, C. (1963), *Tantras: Studies on their Religion and Literature*, Punthi Pustak, Calcutta.
Chari, C. T. K. (1960), «Philosophy in India»: *Religion and Society* VII, núm. 3/4, Bangalore.
— (1967), «Tradition and Modernity in Recent Indian Philosophy», en Anantakrishnan, S.V. *et alia* (eds.), *India Today: An Exploratory Discussion*, CSL, Madras, pp. 122-138 ([r]1968).
Chatterjee, M. (1993), «Indian metaphysics» en Floistad (ed.), *Asian Philosophy*, Kluwer, Dordrech, pp. 83-105.
Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948), *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta.
Chattopadhyaya, D. P. (ed.) (1992), *Phenomenology and Indian Philosophy*, SUNY, Albany.
Chenu, M. D. (1957a), *La théologie comme science au XIII siècle*, Vrin, Paris.
-- (1957b), *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris.
Christmann, H. M. (1938), *Lebendige Einheit*, Müller, Salzburg.
Chubb, J. N. (1949), «Philosophy and Sâdhana» en *Proceedings of the XXIV Session of the Indian Philosophical Congress*, Patna, pp. 1-12.
— (1956), «Does Indian Philosophy Need Re-Orientation?» en *Proceedings of the XXXI Session of the Indian Philosophical Congress*, Annamalainagar, pp. 79-97.
Coward, H. (1976), *Bhartrhari*, G.K.Hall, Boston.
— (1980), *The Sphoṭa Theory of Language*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Dandekar, S. V. (1949), «Philosophy and Sâdhana» en *Proceedings of the XXIV Session of the Indian Philosophical Congress*, Patna, pp. 13-21.
Darlquist, A. (1962) *Megasthenes and Indian Religion*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
Das, R. (1956), «What is Philosophy?» en *Proceedings of the XXXI Session of the Indian Philosophical Congress*, Annamalainagar, pp. 3-16.
Dasgupta, S. N. (1941), *Philosophical Essays*, University of Calcutta, Calcutta.
— (1953), «Introduction» en *The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 3-26.
— ([r]1969), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (or. 1922/1955).
De Fiores, Stephano & Tullo (1979), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Pauline, Roma (*Nuevo Diccionario de espiritulidad*, San Pablo, [4]1992).
Deussen, P. (1894/1917), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 6 vols., Brockhaus, Leizpig.
Dictionnaire de Spiritualité: Ascétique et mystique (1937/1994), Beauchesne, Paris.
Diels, H. & Kranz, W. (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Wiedmann, Berlin.
Dragonetti, C. (1981), «¿Filosofía de la India?»: *Papeles de la India*, X 2, pp. 82-87.
Dravid, R. R. (1972), *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Dussel, E. (1977), *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México (trad. inglesa de 1985, *Philosophy of Liberation*, Orbis, New York).
Dumézil, G. (1958) *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, 31, Collection Latomus, Bruxelles.
— (1960) *Hommage à Georges Dumézil*, 45, Collection Latomus, Bruxelles, (contiene una casi completa lista de sus trabajos).
— (1968/1970/1973), *Mythe et epopée*, 3 vols., Gallimard, Paris (*Mito y epopeya*, Seix Barral, Barcelona, 1977).
Ebner, F. (1963), *Schriften*, 3 vols., Kösel, München.
Edgerton, F. (1965), *The Beginnings of Indian Philosophy*, Allen & Unwin, London.
Edwards, R. B. (1972), *Reason and Religion*, Harcourt-Brace-Jovanovich, New York.
Elder, G. R. (1976), «Problems of Language in Buddhist Tantra» en *History of Religions*, XV/3, Chicago
Eliade, M. ([2]1969), *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton University Press, Princeton (or. 1954).
Falk, M. (1986), *Il mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milan.
Ferreti, G. (ed.) (1992), *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*, Marietti, Genoa.
Flew, A. (1971), *An Introduction to Western Philosophy*, Thames & Hudson, London.
— (1979), *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London.
Fløistad, G. (ed.) (1993), *Asian Philosophy*, vol. VII de *Contemporary philosophy: A new survey*, Kluwer, Dordrecht.

Frauwallner, E. (1953/1956), *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Müller, Salzburg.
Frazer, D. (1974), *African Art as Philosophy*, Interbook, New York.
Gadamer, H. G. ([3]1972), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (or. 1960; *Verdad y método*, Sígueme, 1995).
García Yebra, V. (1982), *Teoría y práctica de la traducción*, 2 vols., Gredos, Madrid.
Gnoli, R. (1960), *Abhinavagupta: Essenza dei Tantra*, Boringhieri, Torino.
Gonda, J. (1950), *Notes on Brahman*, Beyers, Utrecht.
— (1963), «The Indian Mantra»: *Oriens* 16, Frankfurt, pp. 244-297.
González Faus, J. I. (1988), «La "filosofia de la vida" de Jesús de Nazaret»: *Qüestions de vida cristiana*, 141, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat, pp. 68-80.
Gosh, A. B. (1956) «The Spirit and Culture of the Tantras», en *The Cultural Heritage of India*, IV, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 241-251.
Guardini, R. (1953), *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Hess, Basel, (or. 1923).
— (1957), *The End of the Modern World*, Sheed & Ward, London (*El fin de la modernidad*, PPC, Madrid, 1995).
Habermas, J. (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt (*Conocimiento e Interés*, Universidad de Valencia, 1995).
Hacker, P. (1958), «Ânvîksikî» en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, II, Wien, pp. 54-81.
— (1965), «Dharma im Hinduismus»: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 49/1, Berlin, pp. 93-106.
Halbfass, W. (1976a), «Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie»: *Philosophische Rundschau*, XXIII, pp. 104-131.
— (1976b), «Zum Begriff der Substanz (*dravya*) im Vaisesika»: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, XX, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 141-166.
Halbfass, W. (1979), «Philosophie» en Berchert & Simson (eds.), *Einführung in die Indologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, pp. 138-158.
— (1981), *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwa-be, Basel.
— (1988), *India and Europe: An Essay in Understanding*, SUNY, New York (traducción ampliando la edición de 1981).
Handique, K. K. (1962), «Classical Sanskrit as a Vehicle of Indian Culture» en *The Cultural Heritage of India*, II, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, p. 9.
Hauer, J. W. (1927), *Der Vrâtya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, Kohlhammer, Stuttgart.
— (1958), *Der Yoga: Ein indischer Weg zum Selbst*, Kohlhammer, Stuttgart.
Heidegger, M. (1950), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt ([4]1963; *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995).

— (1953), *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, (edición posterior de 1966; *Introducción a la metafísica*, Gedisa, 1992).
— (1954a), *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen.
— (1954b), *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfüllingen.
— (1956), *Was ist das —die Philosophie?*, Neske, Pfüllingen (*Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, [3]1985).
— (1962), *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen, ([2]1975; *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios fundamentales*, Orbis, Barcelona, 1986).
— (1967), «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, II, Neske, Pfüllingen, pp. 37-55.
— (1970), *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt.
Heimann, B. (1937), *Indian and Western Philosophy: A Study in Contrast*, Allen & Unwin, London.
— (1951), *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*, XXV, The Royal Asiatic Society, Hestford.
Hiriyanna, M. (1932), *Outlines of Indian Philosophy*, Allen & Unwin, London.
— (1957), *Indian Philosophical Studies*, Kavyalaya, Mysore.
Hountondji, J. P. (1971), «Le problème actuel de la philosophie africaine» en Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy: A Survey*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 613-621.
— (1976), *Sur la «philosophie africaine»*, Maspero, Paris.
Iyer Subramania, K. A., (1969) *Bhartrhari: A Study of the Vâkyapadîya in the Light of the Ancient Commentaries*, Deccan College, Poona.
— (1971/76) *The Vâkyapadîya of Bhartrhari*, Deccan College, Poona & Motilal Banarsidass, Delhi.
Jacobi, F. H. (1812-1815) *Werke* (F. Köppen, F. Roth [eds.]) Leipzig.
Jaeger, W. (1953), *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart (*La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1985).
Jaspers, K. ([6]1971), *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, (or. 1954).
Kabir, H. (1971), «Philosophy in India» en Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy: A Survey*, IV, La Nuova Italia, Firenze, pp. 549-563.
Kagame, A. (1956), *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Mémoire de l'Académie Royale des Sciences d'Outre- Mer, Bruxelles.
— (1971), «L'ethno-philosophie des 'Bantu'» en Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy: A Survey*, IV, La Nuova Italia, Firenze, pp. 589-612.
Kane, P. V. (1968), *History of Dharmasâstra*, 5 vols., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona ([2]1969).
Keith, A. B. (1925), «The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads» en *Harvard Oriental Series*, XXXI & XXXII, Harvard University Press, Cambridge ([r]1970).
Keyes, C. & Daniel, E. (eds.) (1983), *Karma: An Anthropological Inquiry*, University of California Press, Berkeley.
Klostermaier, K. K. (1984), *Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India*, Laurier University Press, Waterloo.

Krings, Baumgartner & Wild (eds.) (1973), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 3 vols., Kösel, München.
Krishna, D. (1971), «Philosophy in India», en Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy: A Survey*, IV, La Nuova Italia, Firenze, pp. 564-577.
— (1986), «Comparative Philosophy: What is it and what it ought to be?»: *Diogènes*, 136 (Winter), Paris, pp. 58-69 (Larson & Deutsch (eds.), ^{r}1988).
Laleau, L. (1969), *Trahison: Anthologie de la nouvelle poésie nègre*, PUF, Paris.
Larson, G. J. (1980), «The Format of Technical Philosophical Writing in Ancient India: Inadequacies of Conventional Translations» en *Philosophy East and West*, XXX/3, Honolulu, pp. 375-380.
Larson, G. J. & Deutsch, E. (eds.) (1988), *Interpreting Across Boundaries : New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
Leclercq, J. (1957), *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris.
Lévi, S. (^{2}1966), *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, PUF, Paris (or. 1898).
Malkani, G. R. (1956), «Does Indian Philosophy Need Re-Orientation?» en *Proceedings of the XXXI Session of the Indian Philosophical Congress*, Annamalainagar, pp. 71-78.
Maréchal, J. (1922/23), *Le point du départ de la métaphysique*, 5 cuadernos, Museum Lessianum, Bruges.
Matilal, B. K. (1986), *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Claredon, Oxford.
Mayrhofer, M. (1956), *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Karl Winter, Heidelberg (^{r}1980).
Mbiti, J. S. (1970), *African Religions and Philosophy*, Doubleday/Anchor Book, Garden City (Praeger Publishers, ^{1}1969).
Mehta, J. L. (1974), «The Problem of Philosophical Reconception in the Thought of K.C. Bhattacharyya», en *Philosophy East and West*, XXIV/1, Honolulu, pp. 59-70.
Miller, J. (1985), *The Vision of Cosmic Order in the Vedas*, Routledge & Kegan Paul, London.
Misch, G. (1950) en Hull R. F. C. (ed.), *The Dawn of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London (edición ampliada del original alemán de 1926, *Der Weg in die Philosophie*).
Mishra, K. (1981), *Significance of the Tantric Tradition*, Ardhanarîsvara Publications, Varanasi.
Monier-Williams, M. (^{r}1974), *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi (or. 1899).
Muirhead, J. M. & Radhakrishnan (eds.) (^{2}1952), *Contemporary Indian Philosophy*, Allen & Unwin, London.
Mukhopadhyaya, G. G. (1960), *Studies in the Upanishads*, Sanskrit College, Calcutta.
Murti, T. R. V. (1953), «Rise of the Philosophical Schools», en *The Cultural Heritage of India*, III, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 27-40.
— (1955), *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen & Unwin, London.

Murty, K. S. (1959), *Revelation and Reason in Advaita Vedânta*, Andhra University, Waltair.
— (1985), *Philosophy in India: Tradition, Teaching and Research*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Nakamura, H. (1964), *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University of Hawaii Press, Honolulu (reimpresión de 1985).
— (1975), *Parallel Developments: A Comparative History of Ideas*, Kodancha, Tokyo.
— (1983), *A History of Early Vedânta Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
— (1988), «The Meaning of the Terms *Philosophy* and *Religion* in Various Traditions», en Larson & Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries : New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 137-151.
Nasr, S. H. (1981), *Knowledge and the Sacred*, Crossroad, New York.
Nath, N. C. (1967), *The extent of Anglo-Sanskrit Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*, Banaras Hindu University Press, Varanasi.
Nayak, G. C. (1987), *Philosophical reflections*, Indian Council of Philosophical Research & Motilal Banarsidass, New Delhi.
Niewöhner, F. (1980), «Vorüberlegungen zu einem Stichwort *Philosophie jüdische*»: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXIV/2, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, pp. 195-220.
Nikhilânanda (1949), *The Mândukyopanishad with Gaudapada's Kârikâ and Sankara's Commentary*, Ramakrishna Ashrama, Mysore, ([1]1939, prologado por V. S. Iyer).
Odera Oruka, H. (1983), «Sagacity in African Philosophy»: *International Philosophical Quarterly*, XXII/4 92, New York, pp. 383-393.
O'Flaherty, W. D. (ed.) (1980), *Karma: A Rebirth in Classical Indian Tradition*, University of California Press, Berkeley.
Oleko, N. (1979), *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques*, Recherches Philosophiques Africaines, Kinshasa.
Ortega y Gasset (1946 ss), *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid.
Otto, R. (1930), *Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum*, Klotz, Gotha.
Pajin, D. (1987), «The Legitimacy of the Term *Philosophy* in an Asian Context: The Beginnings of Indian Philosophy»: *Journal of Indian Philosophy*, XV/4 (December), Dordrecht, pp. 349-362.
Panikkar, R. (1948/I), *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, Sapientia, Buenos Aires.
— (1956/1), «Die existentielle Phänomenologie der Wahrheit»: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 64, München. pp. 27-54.
— (1961/6), «La Misa como *consecratio temporis*. La tempiternidad» en *Sanctum Sacrificium* (V Congreso Eucarístico Nacional), Zaragoza, pp. 75-93.
— (1963/VI), *Humanismo y Cruz*, Rialp, Madrid.
— (1963/27), «Sur l'herméneutique de la tradition dans l'hindouisme. Pour un dialogue avec le christianisme» en E. Castelli, (ed.), *Ermeneutica e Tradizione*, CEDAM, Padova, pp. 343-370.

— (1969/6), «Algunos aspectos de la espiritualidad hindú», en L. Sala Balust, y B. Jiménez Duque, (eds.), *Historia de la espiritualidad*, Flors, Barcelona, pp. 431-542.
— (1970/XI), *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Cerf, Paris.
— (1971/XII), *Misterio y Revelación. Hinduísmo y Cristianismo: encuentro de dos culturas*, Marova, Madrid, pp. 51-82.
— (1971/1), «Die Philosophie in der geistigen Situation der Zeit», en *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, VI, Herder, Wien, pp. 75-87.
— (1972/II), *El concepto de naturaleza*, CSIC, Madrid, ([1]1951).
— (1977/XXV), *The Vedic Experience. Mantramañjarî*, University of California, Berkeley y DLT, London.
— (1977/14), «Eine unvollendete Symphonie», en Neske, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfüllingen, pp. 173-178.
— (1978/XXVI), *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, (ATC, Bangalore, [2]1984).
— (1979/XXII), *Culto y Secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Marova, Madrid.
— (1979/XXVII), *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York, (ATC, Bangalore, [2]1983).
— (1980/3), «Words and terms» en Olivetti, M. M. (ed.), *Esistenza, mito, ermeneutica*, II, Archivio di Filosofia, Roma, pp. 117-133.
— (1980/5), «Aporias in the Comparative Philosophy of Religion», en *Man and World*, XIII, núm. 3/4, The Hague, pp. 357-383.
— (1981/X), *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, DLT, London y Orbis, Maryknoll (*El cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*, Grupo Libro 88, Madrid, 1994).
— (1985/2), «Global perspectives: Spiritualities in Interaction»: *Journal of Dharma*, X 1, Bangalore, pp. 6-17.
— (1986/10), «The Threefold Linguistic Intrasubjectivity» en Olivetti, M. M. (ed.), *Intrasoggetività Sociatilità Religione*, LIV, núm. 1/3, Archivio di Filosofia, Roma, pp. 593-606.
— (1986/14), «Medicina y Religión» en *Jano, Medicina y Humanidades*, XXI, núm. 737, Madrid, pp. 12-48.
— (1987/16), «The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality», en Swidler, L. (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll, pp. 118-153.
— (1988/3), «The Unknown Knower» en Svilar, M. (ed.), *Reflexions sur la liberté humaine. Gedanken zur menschlichen Freiheit. Concepts on Human Freedom (Festschrift in Honour of André Mercier on the Occasion of his 75th Birthday)*, Lang, Bern, pp. 133-159.
— (1988/27), «What is Comparative Philosophy Comparing?», en Larson & Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries : New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 116-136.
— (1989/17), «Logomitia e pensiero occidentale», en *Atti del XXI Corso della «Catedra Rosmini» 1987*, Sodalitas-Spes, Stressa, pp. 63-79.

— (1992/10), «The Unreachable Horizon», en Jackson, W. J. (ed.), *Introduction to J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, Brill, Leiden.
— (1996/XIX), *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid.
Pânini (1891), en Ch. Vasu, (ed.), *Astadhyâyî*, 2 vols., Motilal Banarsidass, Delhi, (r1977).
Paracelsus, en K. Südhoff, (ed.) (1922-1933), *Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus Sämtliche Schriften*, 14 vols., München-Berlin.
Patel, D.N. (1978), *The Real Essence of Tantra*, Yogi Divine Society, Bombay.
Plott, J. C. (1977), *Global History of Philosophy*, I, Motilal Banarsidass. Delhi.
Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Francke, Bern.
Pontillo, T. (1993), «The aim of purânic etymologies»: *Purâna*, XXXV 11, Varanasi.
Potter, K. (ed.) (1977), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyâya-Vaisesika up to Gangesa*, II, Motilal Banarsidass, Delhi.
Pudigandla (ed.) (1984), *Indian Philosophy: Past and Present*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Radhakrishnan, S. (1940), *Indian Philosophy*, 2 vols., Allien & Unwin, London.
— (1952), *History of Philosophy Eastern and Western*, 2 vols., Allen & Unwin, London.
— (1953), *The Principal Upanishads*, Allien & Unwin, London, (r1968).
— (1960), *The Brahma Sûtra: The Philosophy of Spiritual Life*, Allien & Unwin, London.
Radhakrishnan, S. & Moore, C. A. (eds.) (1957), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
Radhakrishnan, S. & Muirhead, J. H. (eds.) (1952), *Contemporary Indian Philosophy*, Allen & Unwin, London, (21958).
Radin, P. (1957), *Primitive Man as Philosopher*, Dover, New York (primera edición de 1927 por Appleton).
Raghavendrachar, H. N. (1953), «Madhava's Brahma-Mîmâmsâ», en *The Cultural Heritage of India*, III, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 313-322.
Rahola, P. (1988), «Literatura africana negra»: *Revista de Catalunya*, 124, Fundació Revista de Catalunya, Barcelona, pp. 111-130.
Raj Gupta, S. (1991), *The World Speaks to the Faustian Man*, I, Motilal Banarsidass, Delhi.
Raja, C. K. (1960), *Some Fundamental Problems in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi (21974).
Raju, P. T. (1971), «Man, Logos and Philosophy», en *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, VI, Herder, Wien, pp. 103-116.
— (1985), *Structural Depths of Indian Thought*, South Asia Publishers, New Delhi.
Ramírez, J. M. (21972), *De hominis beatitudine*, CSIC, Madrid.
Ranade, R. D. (1926), «A Constructive Survey of the Upanishadic Philosophy», en *Encyclopaedic History of Indian Philosophy*, II, Poona.

Richter, J. (1971/1995), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 9 vols., Schwabe, Basel, desde 1976 (vol. IV), editado también por Gründer.
Ritter, J. & Gründer, K. (1989/1994, sq.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt desde 1976 (vol. IV), editado también por Gründer.
Roer, E. (1850), *Division of Categories of Nyâya Philosophy*, Biblioteca Índica, Calcutta (Mâdhavânanda [[2]1940], *Bhâsâ-Pariccheda with Siddhânta-Muktâvalî*, Advaita Ashrama, Calcutta).
Rosemont. J. R. H. (1988), «Against Relativism», en Larson & Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries : New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 36-70.
Rousselot, R. (1924), *L'intellectualisme de St. Thomas*, Beauchesne, Paris.
Ruch, E. A. & Anyanwu, K. C. (1981), *African Philosophy: An introduction to the Main Philosophical Trends in Contemporary Africa*, Catholic Book Agency, Roma.
Russell, B. (1945), *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, New York (*Historia de la filosofía occidental*, Espasa Calpe, 1994).
Said, E. W. (1978), *Orientalism*, Random House, New York (*Orientalismo*, Libertarias-Prodhufi, 1990).
Śântideva, en Pezzali (ed.) (1982), *Bodhicaryâvatâra. Sântideva e il Bodhicaryâvatâra*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, (trad. italiana).
Sarup, L. (ed.) ([r]1967), *The Nighantu and the Nirukta*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Sarvânanda (1958), «The Vedas and Their Religious Teachings» en *The Cultural Heritage of India*, I, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta.
Śâstrî, G. (1959), *The Philosophy of Word and Meaning*, Sanskrit College, Calcutta.
— (1980), *A Study in the Dialectics of Sphoṭa*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Śâstrî, S. S. S. & Raja, C. K. (eds.) (1933), *The Bhâmatî of Vâcaspati on Śaṅkara's Brahmasutrabhâṣya (Catussûtrî)*, Theosophical Publishing House, Adyar, Madras.
Schelling, F. W. J., en M. Schröter, (ed.) (1927/1959) *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, München (6 vols. y otros 6 adicionales).
Sedlar, J. W. (1980), *India and the Greek World*, Totowa - New Jersey.
Sharma, C. (1960), *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Smet (de) R. (1960), «L'activité philosophique au Pakistan»: *Archives de Philosophie*, XXIII.
Smith, J. E. (1974), «Commentary», en *Philosophy East and West*, XXIV/1, Honolulu, pp. 89-93.
Soiron, T. (1935), *Heilige Theologie*, Pustet, Regensburg.
Solowjew, W. (1889), *La Russie et l'église universelle*, MEG, Paris.
Śrinivanasachari, P. N. (1953), «The Viśiṣṭâdvaita of Râmânuja», en *The Cultural Heritage of India*, III, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, pp. 300-312 ([r]1969).
Śrivastava, R. S. (1984), *Contemporary Indian Philosophy*, Sharda, Rhanchi, (Coronet Books, Philadelphia, [1]1983).

Staal, F. (1988), «Is there Philosophy in Asia?», en Larson & Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries : New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 203-229.
Steiner, G. (1975), *After Babel*, Oxford University Press, London.
Sureśvara, en Maximilien G. (ed.), (1975), *Naiskarmyasiddhi. La démonstration du non-agir*, Institute de Civilization Indienne, Paris (trad. francesa).
Takeuchi T. (1983), en Haisig, J. (ed.), *The Heart of Buddhism*, Crossroad, New York.
Tanabe, H. (1986), *Philosophy as Metanoethics*, University of California Press, London.
Tempels, P. (1961), *La Philosophie bantue*, Présence Africaine, Paris, ([1]1945).
Thibon, G. (1974), *L'ignorance étoilée*, Fayard, Paris.
Thite, G. U. (1975), *Sacrifice in the Brâhmaṇa Texts*, Poona University Press, Poona.
Towa, M. (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, CLE, Yaoundé.
Tresmontant, C. (1953), *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, Paris.
— (1955), *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Paris.
— (1961), *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne*, Seuil, Paris.
Trivedi, R. (1965/1966), «Śṛi Aurobindo's Conception of Philosophy» en *Proceedings of the Indian Philosophical Congress*, Annamalainagar, pp. 111-123.
Vadakkekara, C. M. (ed.) (1981), *Divine Grace and Human Response (Studies in Christian and Hindu Spirituality)*, Asirvanam, Kumbalgud.
La Valée Pousin, L. de (ed.) (1907), *Introduction à la practique des futurs bouddhas*, Bloud, Paris (trad. francesa).
Vesci, U. M. (1985), *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Zaehner, R. C. (1962), *Hinduism*, Oxford University Press, London.
— (1969), *The Bhagavad Gîtâ*, Clarendon, Oxford.
Zilberman, D. B. (1988), *The Birth of Meaning in Hindu Thought*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Boston.
Zimmer, H. (1946), *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen, Washington (*Mitos y símbolos de la India*, Siruela, Madrid, 1995)
— (1951), «Philosophies of India»: *Bollingen Series XXVI*, Princeton University Press, Princeton.
Zubiri, X. (1962), *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.

ÍNDICE ESCRITURÍSTICO

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE DE TÉRMINOS CLÁSICOS*

* G = griego
L = latín
P = pâli
S = sánscrito

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3764



RAIMON PANIKKAR

La experiencia filosófica de la India